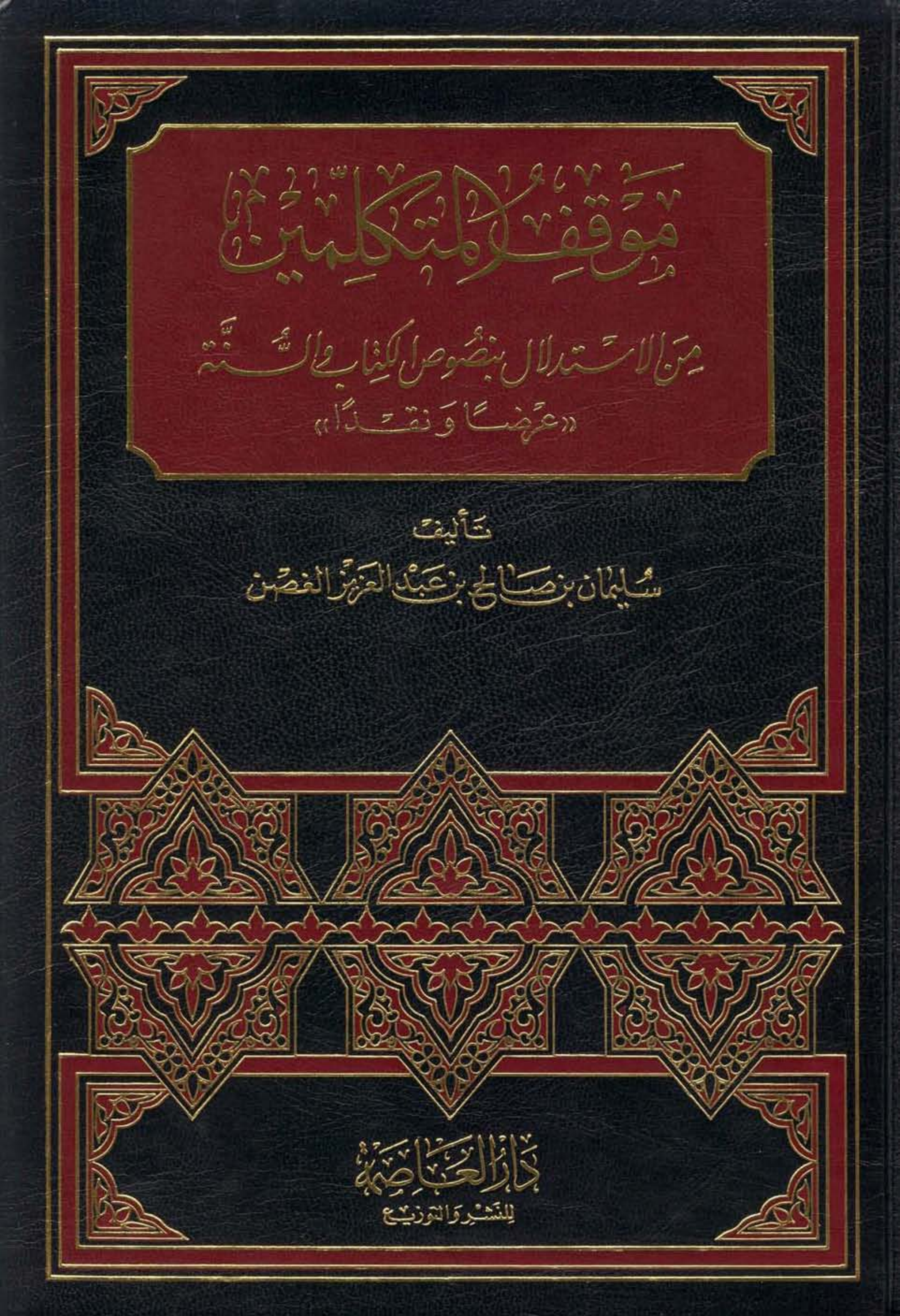


موقف المتكلمين
من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة
«عرضاً ونقداً»
تأليف
سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن
دار العاصمة
للنشر والتوزيع

موقف المتكلمين

من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة

«عرضًا ونقدًا»

موقف المتكلمين

من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة

«عرضاً ونقداً»

تأليف

سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن

دار العاصمة
للنشر والتوزيع

ح دار العاصمة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٦ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

الغصن، سليمان بن صالح

موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة/ إشراف عبد الرحمن بن ناصر البراك.

١٠٥٦ ص؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك ١ ـ ٢٣ ـ ٧٤٩ ـ ٩٩٦٠

الأصل: رسالة دكتوراه

١ ـ أصول الفقه ٢ ـ القرآن ٣ ـ السنة

أ ـ البراك، عبد الرحمن بن ناصر (مشرف) ب ـ العنوان

ديوي ٢٥١ ١٥/٠١٢٢

رقم الإيداع: ١٥/٠١٢٢

ردمك: ١ ـ ٢٣ ـ ٧٤٩ ـ ٩٩٦٠

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ - ١٩٩٦م

دار العاصمة

المملكة العربية السعودية

الرياض - ص ب ٤٢٥٠٧ - الرمز البريدي ١١٥٥١

هاتف ٤٩١٥١٥٤ - ٤٩٣٣٣١٨ - فاكس ٤٩١٥١٥٤



مَوقِفُ المُتَكَلِّمِين

مِنَ الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة

«عرضًا ونقدًا»

تأليف

سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن

الجزء الأوّل

دار العاصمة
للنشر والتوزيع

المقـــدّمَة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وبعد:

فإن الله ــ سبحانه وتعالى ــ بعث محمداً ﷺ شاهداً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، فبلغ البلاغ المبين، وحذّر أمّته سبل المغضوب عليهم والضالين، وتركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فكان يأتيه الوحي من ربه فيبلغه أصحابه، فيؤمنون به، ويعملون به دون تردد ولا تمحل، ودون شك ولا ريب، فانتفعوا بما أنزل إليهم من ربهم، وصدّقوا بما بلّغهم نبيّهم، فأثر ذلك في قلوبهم وسلوكهم وأفكارهم وحياتهم كلها، وما ذاك إلا لقوة إيمانهم وصفاء قلوبهم وعقولهم من الشبه ورواسب الآراء والأفكار.

وبعد أن اتسعت رقعة الإسلام ودخل الناس في دين الله أفواجاً تحركت ضغائن أعداء هذا الدين، وأخذوا يكيدونه بأساليب مختلفة، فتارة بالتظاهر بالدخول فيه لبثّ الأفكار المنحرفة، والشبه المضللة بين المسلمين، لا سيما حديثي العهد بالكفر.

وتارة بتشجيع أو تبنّي كتب الثقافات الكافرة.

وتارة بمحاولة النيل من النصوص الشرعية بتحريف معانيها، أو الزيادة فيها، أو غير ذلك.

وقد وجد أعداء هذا الدين من أُعجب بآرائهم واغترّ بأفكارهم من الزائغين عن الصراط المستقيم، ممن أشربوا في قلوبهم محبة اتباع المتشابه من الشرع، وممن زين لهم الشيطان سوء أعمالهم فرأوها حسنة، وأخذوا يجادلون في دين الله بغير سلطان أتاهم ولا أثارة من علم، فزادهم الله رجساً إلى رجسهم، وحيرة وشكاً واضطراباً.

وقد سمّاهم علما السنّة «أهل الكلام»، أو «المتكلمين»، وأحياناً يطلقون لفظاً أعمّ من ذلك فيسمّونهم «أهل الأهواء»، وقد حذّر علماء السلف من مجالستهم والاغترار بمنهجهم والإصغاء إلى شبههم وضلالاتهم.

ومما زاد الطين بلّة، وساعد هؤلاء المتكلمين على زيغهم وباطلهم تبنّي بعض الولاة لآرائهم ومقالاتهم، وكذلك تربع كثير من هؤلاء المتكلمين على كثير من المناصب الدينية في الدولة الإسلامية في فترات من التاريخ.

ولقد كان لمنهج «أهل الكلام» الأثر السيء على عقيدة الأمة الإسلامية، حيث أضعفوا ثقة الناس بشرع الله، وقللوا مهابة النصوص وجلالها في صدورهم، وذلك بكثرة تأويلاتهم الباطلة وردهم لكثير من النصوص الشرعية بالشبه العقلية، فمجدوا العقل وجعلوه حاكماً، وحقروا الشرع وجعلوه تابعاً.

كما ظهر أثرهم السيء على العقيدة الإسلامية من خلال مباحثهم الكلامية العقيمة، وكثرة الإيرادات والردود التي تُبعد المسلم عن صفاء الإيمان، وتضعف في نفسه عقيدة التسليم والانقياد لأمر الله ورسوله، حتى

إن المطّلع على كتب العقائد التي ألفها أهل الكلام ليجد كثيراً منها جاف العبارة، غامض المعنى، مترهلاً بالمصطلحات الكلامية والمباحث الجدلية، وفي المقابل لا يجد فيها من الاستشهاد بالنصوص الشرعية إلا الشيء القليل، وما ذاك إلا بسبب المنهج الذي اتبعوه، والموقف الذي وقفوه من نصوص الشرع.

ولقد أحس بعض أهل الكلام ــ ممن أدركته رحمة الله ــ بعقم هذا المنهج، وعدم إيصاله إلى اليقين، فقالوا ما قالوا من الكلام المنظوم والمنثور تعبيراً عن ندمهم على سلوكهم هذا الطريق، وحثاً على البعد عن هذا المنهج والاتصال بالمنهج الإسلامي في الأخذ بالنصوص الشرعية دون تحريف ولا تعطيل، ودون تكييف ولا تمثيل، ودون قيل وقال. . .

ولكن ــ ومع الأسف ــ فإنه بالرغم من رجوع كثير من أساطين المتكلمين عن منهجهم ثم دعوتهم للتمسك بالكتاب والسنّة، إلا أن كثيراً ممن أتى بعدهم يأبى إلا سلوك طريقهم التي كانوا عليها من قبل، من تحريف النصوص عن ظاهرها إلى معان بعيدة أو غريبة عن اللغة العربية، سعياً وراء التوفيق بينها وبين ما أملته عليهم عقولهم وأفهامهم، وتارة يفوّضون معاني النصوص ويزعمون أن ظاهرها غير مراد، وأن لها معنى لا يعلمه إلا الله.

والعجيب أنهم نسبوا هذا المنهج والطريقة ــ أعني التفويض ــ إلى السلف، ووصفوها بأنها «أسلم»، وهذا ما نجده واضحاً عند كثير من الكتاب في القديم والحديث.

وتارة يحملونها على تأويلات بعيدة، مدّعين فيها المجاز، ويزعمون أن هذه طريقة الخلف وهم «أعلم وأحكم» من السلف ــ على زعمهم.

ومن المؤلم والمحزن أن نجد كثيراً من علماء الإسلام ــ بعد القرون الثلاثة المفضلة ــ قد تأثروا بهذه المناهج المنحرفة بسبب الشبه التي أثارها «أهل الكلام» حول الأخذ بظاهر النص، فوقعوا في حرج كبير، وتناقض كثير، على تفاوت بينهم بالنسبة للتأثر بهذا المنهج وتطبيقه على مسائل العقيدة.

وإن من أبرز الفرق التي يمكن أن تعد ممثلة لهذا المنهج «المعتزلة»، و«الأشاعرة»، لا سيما المتأخرون منهم، فإن كتبهم مملوءة بهذه المباحث الكلامية التي اعتمدوها وبنوا عليها مذهبهم، وتأثر بها كثير ممن أتى بعدهم.

وقد رأيت من المهم دراسة بداية خط الانحراف عن منهج السلف في الأخذ بنصوص الشرع، وأسباب ذلك، ووسائله، ونتائجه، وبيان المنهج الصحيح في تلقي النصوص الشرعية لا سيما في أبواب العقيدة الإسلامية.

ولا شك أن المتكلمين كان لهم الأثر الأكبر في زعزعة هيمنة العقيدة الإسلامية الصافية، ومكانة النصوص الشرعية في نفوس أهلها.

ولذلك وغيره فقد رأيت بحث هذا الموضوع الجدير بالعناية، وجعلت عنوانه: **«موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنّة ــ عرضاً ونقداً»**.

ويمكن إبراز أهميته من خلال الجوانب التالية.

أهمية الموضوع:

١ ــ بيان منهج السلف في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة.

٢ ــ دراسة أصل وأسباب الانحراف في فهم النصوص الشرعية في أبواب العقيدة.

٣ ــ بيان طرائق المتكلمين في تعطيل دلالة النصوص الشرعية على بعض المسائل العقدية.

٤ ــ إبراز تناقض المتكلمين في منهجهم فيما يأخذونه ويردونه من النصوص الشرعية.

٥ ــ تجلية وإيضاح سيطرة الدلائل العقلية والآراء البشرية على منهج أهل الكلام في أبواب العقيدة.

٦ ــ بيان وسطية المنهج الإسلامي في نظرته للدلائل العقلية.

٧ ــ الرد على منهج التأويل عند المتكلمين وبيان ضوابط التأويل الصحيح.

٨ ــ الرد على المزاعم القائلة بأن مذهب السلف تفويض معاني نصوص الصفات، وبيان الحق في ذلك.

٩ ــ بيان النتائج السيئة التي أفرزها منهج المتكلمين، وما سبّبه من إبعاد المسلمين عن صافي العقيدة وبرد اليقين.

١٠ ــ أن أهل الكلام لا زالوا موجودين، وأن منهجهم لا زال متبعاً، وإن تغيرت الأسماء والشعارات فإن هذه لا تغير من الحقائق شيئاً.

١١ ــ أن هذا الموضوع ــ على أهميته ــ لم يسبق أن بحث على هذا المنوال، حسب علمي.

منهـج البحـث:

يمكن تلخيص منهج هذا البحث بما يلي:

أولاً: الاعتماد في بيان منهج المتكلمين وموقفهم من نصوص الشرع على النقل من كتبهم، وإدانتهم من كلامهم، ثم الرد عليهم ببيان مخالفتهم للمنهج الصحيح، وبيان ما يترتب على هذا المنهج من اللوازم الفاسدة والتناقضات الكثيرة مع توضيح الصواب في القضايا المطروحة بالاعتماد في ذلك على الكتاب والسنّة وكلام السلف رحمهم الله.

ثانياً: عزو الآيات إلى مواضعها وجعل العزو في الأصل دون الهامش.

ثالثاً: تخريج الأحاديث من مصادرها، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بالعزو إلى من خرّجه منهما، وإن كان في غيرهما فإني أذكر موطنه فيما تيسّر من المصادر الحديثية الأصلية مع الحرص على ذكر حكم العلماء عليه بالصحة أو غيرها، ومع اتباع الأصول العلمية المتعارف عليها في العزو والتخريج.

رابعاً: تخريج الآثار من مصادرها، وذكر كلام العلماء في درجتها ما أمكن.

خامساً: نسبة الأبيات الشعرية إلى قائليها.

سادساً: شرح الكلمات التي تحتاج إلى إيضاح.

سابعاً: التعريف بالفرق.

ثامناً: الترجمة للأعلام غير المشاهير، ولا بد أن يوضع في الحسبان أن الشهرة أمر نسبي يختلف من شخص لآخر، وعند أهل فن وفن آخر، فقد يرى شخص أن هذا العلم مشهور ولا يراه الآخر كذلك، كما أن بعض

الأعـلام قـد يكـون مشهـوراً عنـد الفقهـاء ــ مثـلاً ــ وليـس مشهـوراً عنـد المفسرين، ولكن حسب الباحث أن يبذل جهده في تحرِّي ذلك.

تاسعاً: الاختصار في ذكر اسم المرجع بذكر ما يدل عليه أو ما اشتهر به، فمثلاً: كتاب سير أعلام النبلاء، يكتفى بذكر: «السير»، وهكذا ثم في فهرس المصادر تذكر المعلومات الكاملة عن الكتاب.

عاشراً: الكلام المنقول بنصّه يكون بين علامتي تنصيص، ويذكر المرجع في الهامش، وأما المنقول بمعناه أو بتصرف فيه فلا يكون بين علامتي تنصيص ويحال إلى موطنه بلفظ: «انظر»، كما يحال بهذا اللفظ «انظر» إلى المصادر التي يكون فيها شيء مما ذكر في الأصل.

حادي عشر: يلاحظ في بعض المباحث كثرة النقول عن شيخ الإسلام ابن تيمية، أو الاكتفاء بها، وهذا يعود لعدة أسباب، أهمها: عدم وجود من تكلم في هذه المسألة المعينة ككلامه، وعدم وجود من حقق تحقيقه، فيما اطلعت عليه.

ثاني عشر: كثيراً ما يكتفى عن ذكر اسم شيخ الإسلام أحمد بن تيمية بإطلاق لقب: «شيخ الإسلام» فقط.

ثالث عشر: ذيل البحث بعدة فهارس، وهي:

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث.
- فهرس الآثار.
- فهرس تراجم الأعلام.
- فهرس التعريف بالفرق.

ــ فهرس الأبيات الشعرية.
ــ فهرس الكلمات المشروحة.
ــ فهرس المصادر والمراجع.
ــ فهرس موضوعات البحث.

هذا وقد سار البحث حسب الخطة التالية:

خطـة البحـث:

المقدمة، وتشتمل على:

١ ــ أهمية الموضوع.

٢ ــ منهج البحث.

٣ ــ خطة البحث.

تمهيد: ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: المراد بعلم الكلام والمتكلمين.

المبحث الثاني: نشأة علم الكلام والعوامل التي أثرت في منهج أهل الكلام في العقيدة.

المبحث الثالث: منهج السلف في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة.

المبحث الرابع: موقف السلف من علم الكلام والمتكلمين.

الباب الأول

منزلة الأدلة النقلية والعقلية عند المتكلمين ومناقشتهم

وفيه فصلان:

الفصل الأول: منزلة الأدلة النقلية عند المتكلمين:

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المتكلمين من القرآن والآحاديث المتواترة.

المبحث الثاني: موقف المتكلمين من أخبار الآحاد.

المبحث الثالث: تناقض المتكلمين في موقفهم من الأدلة النقلية.

الفصل الثاني: منزلة الأدلة العقلية في الإسلام وعند المتكلمين:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مكانة العقل في العقيدة الإسلامية.

المبحث الثاني: منزلة الأدلة العقلية عند المتكلمين.

الباب الثاني

منهج المتكلمين في فهم نصوص الشرع ـ ومناقشتهم

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: المحكم والمتشابه:

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الخلاف في المراد بالمحكم والمتشابه.

المبحث الثاني: حكم تأويل المتشابه.

المبحث الثالث: تحقيق الكلام في كون نصوص صفات الله من المحكم أو المتشابه.

الفصل الثاني: المجاز.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المجاز ونشوء القول به.

المبحث الثاني: أثر القول بالمجاز في تحريف معاني النصوص الشرعية.

المبحث الثالث: تحقيق القول بالمجاز.

الفصل الثالث: التأويل عند أهل الكلام:

المبحث الأول: التأويل لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: أسباب التأويل عند أهل الكلام.

المبحث الثالث: احتجاج بعض المتكلمين فيما نسب إلى الإمام أحمد من تأويله بعض النصوص وتحقيق القول في ذلك.

المبحث الرابع: التأويل في نصوص الصفات عند أهل الكلام.

المبحث الخامس: التأويل في نصوص القدر عند أهل الكلام.

المبحث السادس: التأويل في نصوص الإيمان عند أهل الكلام.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم مرتكب الكبيرة.

المطلب الثاني: مسمى الإيمان وتفاضله.

المبحث السابع: التأويل في نصوص بعض أمور اليوم الآخر عند أهل الكلام.

المبحث الثامن: التأويل في نصوص كلام الجمادات وأفعالها عند أهل الكلام.

المبحث التاسع: اللوازم والآثار السيئة للتأويل الباطل.

المبحث العاشر: ضوابط التأويل الصحيح.

الفصل الرابع: التفويض عند أهل الكلام:

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: معنى التفويض.

المبحث الثاني: شُبه أهل التفويض.

المبحث الثالث: الرد على شبه أهل التفويض وبيان لوازمه الفاسدة.

ــ الخاتمة.

ــ الفهارس.

* * *

هذه هي الخطة التي سار عليها البحث الذي خضت غماره، رغم قناعتي بصعوبة كثير من مباحثه التي كنت أتوقف عندها كثيراً، وربما أعدت بحث بعضها مرة أخرى لتغير رأيي فيه.

ولقد بذلت جهدي في تجلية مسائل هذا البحث وتوثيقها وبيان الحق فيها، وأخذ ذلك مني أوقاتاً متواصلة طويلة، ورغم ذلك فإني لا أدعي أني وفّيت الموضوع حقه، ولا أني أصبت في كل ما قلت وقصدت، ولا أني أبدعت فيما سطرت، إذ إن النقص والخطأ من طبيعة البشر، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [سورة النساء: ٨٢].

ولكن حسبي أني بذلت فيه وسعي، فما كان فيه من صواب فمن الله تعالى وله الحمد والمنّة، وما كان فيه من خطأ فمني واستغفر الله منه، ورحم الله من رأى فيه خطأ أو خللاً فأرشدني إلى صوابه وإصلاحه.

هذا، وفي الختام فإنه لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل ــ بعد شكر الله تعالى ثم شكر والدَيّ الكريمين اللذين أحاطاني برعايتهما وعنايتهما ــ أن أتوجه بالشكر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ممثلة في كلية أصول الدين، وفي قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بها على إتاحة هذه

الفرصة لي لإعداد رسالتي هذه[1].

كما أتوجه بالشكر الجزيل لفضيلة شيخي المشرف على هذه الرسالة فضيلة الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك، الذي أحاطني برعايته وأمدني بتوجيهاته السديدة وآرائه القويمة، وملحوظاته الدقيقة، والذي أفدت من علمه وخلقه وسَمْته، فأسأل الله تعالى أن يجزيه عني خير الجزاء، وأن يبارك في علمه وحياته، وأن يختم لنا وله بخير.

وأخيراً فإني أشكر جميع من أعانني في بحثي هذا بإشارة أو إعارة من مشايخي وزملائي.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزق الجميع الإخلاص في السر والعلن، وأن يحفظنا من فتنة القول والعمل، وأن يبارك في أعمالنا وأعمارنا، ويحسن لنا الختام، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، وصلّى الله على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلم.

● ● ●

(١) أصل هذا الموضوع رسالة تقدّم بها الباحث لنيل درجة الدكتوراه في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في عام ١٤١٣هـ، وقد حصلت على مرتبة الشرف الأولى.

تمـهـيـد

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول : المراد بعلم الكلام والمتكلمين.

المبحث الثاني : نشأة علم الكلام والعوامل التي أثرت في منهج أهل الكلام في العقيدة.

المبحث الثالث : منهج السلف في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة.

المبحث الرابع : موقف السلف من علم الكلام والمتكلمين.

المبحث الأول

المراد بعلم الكلام والمتكلمين

تعريف علم الكلام:

كثرت تعريفات المتكلمين والباحثين لهذا العلم، ولعلي اقتصر هنا على إيراد ثلاثة منها أرى أنها تفي بالغرض وتبيّن المراد.

التعريف الأول:

وهو ما عرفه الإيجي[1] بقوله:

«علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج ودفع الشبه»[2].

---

(١) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشيرازي الشافعي، الملقّب بـ«عضد الدين»، كان عالماً في العلوم العقلية والمعاني والبيان والنحو والفقه، وقد عرف عنه الغنى والكرم، توفي سنة ٧٥٦هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي ١٠/ ٤٦ ــ ٧٨، الدرر الكامنة ٢/ ٤٢٩، ٤٣٠، بغية الوعاة للسيوطي ٢/ ٧٥، ٧٦، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١/ ١٩٥، ١٩٦.

(٢) المواقف للإيجي ص ٧.

التعريف الثاني:

ما عرفه التفتازاني[1] بقوله:

«أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية، المكتسب من أدلتها اليقينية»[2].

التعريف الثالث:

ما عرّفه ابن خلدون[3] بقوله:

«علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»[4].

وهناك تعريفات أخرى لا تبعد عن محتوى ومفهوم هذه التعريفات[5].

---

(١) مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، سعد الدين، عالم في النحو والتصريف والمعاني والبيان والفقه والمنطق وغير ذلك، توفي سنة ٧٩١هـ.
انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ٥/١١٩، ١٢٠، بغية الوعاة ٢/٢٨٥، شذرات الذهب ٦/٣١٩ ـ ٣٢٢، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١/١٩٠، ١٩١، الأعلام للزركلي ٨/١١٣، ١١٤، معجم المؤلفين ١٢/٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني ١/١٦٥.

(٣) عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الإشبيلي الأصل، المالكي، المعروف بابن خلدون، عالم أديب مؤرخ اجتماعي حكيم، توفي سنة ٨٠٨هـ.
انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٧/٧٦، ٧٧، كشف الظنون ١/٢٧٨، الأعلام ٤/١٠٦، ١٠٧، معجم المؤلفين ٥/١٨٨ ـ ١٩١.

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨.

(٥) انظر في تعريف علم الكلام: حواشي العقائد النسفية ٢/٧٥، لوامع الأنوار البهية ١/٤، ٥، تاريخ الكلام الفلسفي في الإسلام ص ١٣٣، مذاهب الإسلاميين ١/٧ ـ ٩، الفرق الكلامية الإسلامية ص ١١، في علم الكلام «المعتزلة» ص ٢، ٣، علم الكلام ومدارسه ٤٩، ٥٠.

وإذا تأمّلنا التعريفات السابقة وغيرها، فإنه يمكننا القول بأن علم الكلام هو: العلم الذي يقوم على إثبات العقائد الدينية عن طريق الأدلة العقلية.

ومما يجدر التنبيه إليه ما ورد في تعريف الإيجي السابق لعلم الكلام بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية»، فإنه يقصد العقائد الدينية المنسوبة إلى دين محمّد ﷺ، وإن لم تكن مطابقة للواقع، فتدخل بذلك عقائد الفرق المخالفة للمنهج الصحيح، ويدخل الحجاج عنها في علم الكلام، وإن خُطىء معتقدها، أو كفر، كما صرح بذلك الإيجي نفسه وغيره[1].

وهذا الكلام لا يتناسب مع تعريف ابن خلدون السابق، إذ إنه ــ أي ابن خلدون ــ جعل علم الكلام خاصاً بنصرة الاعتقادات الصحيحة الموافقة لمذهب السلف، وأخرج عقائد الفرق المخالفة لمذهب السلف عن أن تدخل في هذا العلم[2].

ولا شك أن تعريف العلاّمة ابن خلدون قاصر عن أداء المراد، فإن هذا العلم يدخل فيه كل حجاج بالأدلة العقلية على إثبات العقائد الدينية، سواء كانت صحيحة أو غير صحيحة، إذ إن نسبة هذه العقائد إلى هذا الدين لا يدل على صحتها؛ لأن هذا العلم منه الصحيح ومنه الفاسد، كما أن من تكلّم في العقائد واحتجّ لها، منهم سليم العقيدة، ومنهم المنحرف عنها، كما تأتي الإشارة إلى ذلك إن شاء الله.

(١) انظر: المواقف، للإيجي ص ٧، لوامع الأنوار البهية ١/ ٤، ٥.

(٢) انظر: الفرق الكلامية الإسلامية ص ١١.

الفرق بين الفلسفة وعلم الكلام:

تعددت تعريفات الفلسفة تعدداً كثيراً، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أنه لا يمكن تعريف الفلسفة، أو تحديد مجالها تحديداً مطلقاً[١]، ولكن يمكن تقريب مفهومها ببعض التعريفات، ومن ذلك قولهم بأنها: «البحث عن طبائع الأشياء وحقائق الموجودات»[٢].

فالفلسفة تعني بذل الجهد في سبيل المعرفة الخالصة[٣]، أياً كانت هذه المعرفة، سواء طبيعية، أو رياضية، أو غير ذلك.

وفي ضوء هذا المفهوم للفلسفة يمكن التفريق بينها وبين علم الكلام بأن الفلسفة تبحث عن الحقيقة، وسواء أصابها الفيلسوف حقيقة دينية، أو غير دينية، فهي بحث عن الحقيقة، أي حقيقة.

وأما علم الكلام فهو يدافع عن الحقيقة الدينية فقط[٤].

سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم:

ذكر أهل الكلام عدة أسباب واحتمالات لتسمية علم الكلام بهذا الاسم، وأهمها ما يلي:

١ ــ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

---

(١) انظر: آراء نقدية، للدكتور مهدي فضل الله ص ١١٦.

(٢) الفلسفة الإسلامية، عرفان عبد الحميد ص ٢٨.

(٣) انظر: آراء نقدية ص ١١٤.

(٤) انظر: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل ص ١٣٧، ١٣٨، و: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للزركان ص ٦٠٦ ــ ٦١٦.

٢ ــ لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً[(١)].

٣ ــ لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة.

٤ ــ لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به، ولم يطلق على غيره تمييزاً.

٥ ــ لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين.

٦ ــ لأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

٧ ــ لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام، دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام.

٨ ــ لأنه لابتنائه على الأدلة القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشد العلوم تأثيراً في القلب، وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكَلْم، وهو الجرح[(٢)].

٩ ــ لأنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الفقه، فإنه يفيدها العمل مطلقاً.

---

(١) رد شيخ الإسلام ابن تيمية هذا التوجيه، معللاً ذلك بأن لقب الكلام وأهل الكلام أطلقه السلف في وقت لم يكن الناس اختلفوا في مسألة الكلام كما كانوا يقولون عن واصل بن عطاء ـ أحد شيوخ المعتزلة ــ أنه متكلم، ويصفونه بالكلام.
انظر: مناظرة في العقيدة الواسطية، ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ١٨٤.

(٢) انظر هذه الأقوال في: حواشي العقائد النسفية ١/ ١٨، ١٩، ٤/ ٢١، ٢٢.

١٠ ـ أنه في مقابل التصفية التي مدارها السكوت، فسمي بما يقابل السكوت.

وقيل غير ذلك من الأقوال[1].

ولا شك أن في بعض هذه الأقوال تكلفاً ظاهراً، كالثامن مثلاً، والبعض الآخر لا يخلو من ضعف.

والذي يظهر ـ والله أعلم ـ من خلال استعراض كلام السلف في ذم الكلام وأهله والخلف المثنين على الكلام وأهله أن لعلم الكلام جانبين وإطلاقين.

فله جانب ذمّ، وهذا ما يظهر في عامة كلام السلف من إطلاقهم القول بذمّ الكلام، وعليه فيكون اشتقاق تسميته في هذا الجانب من كثرة الكلام والجدال في العقائد، وكثرة الإيرادات العقلية بعيداً عن النصوص الشرعية في المسائل التي مبناها على التسليم بنصوص الشرع.

وله جانب مدح، وهذا ما يظهر في كلام المتأخرين من مدح هذا العلم، فيكون اشتقاق تسميته في هذا الجانب ـ أقصد جانب المدح ـ مأخوذاً مما ورد في الأقوال السابقة في ذكر سبب تسميته بذلك.

وأقرب هذه الأقوال وأولاها ـ في نظري ـ الثالث والسادس؛ لأنهما هما اللذان يتناسبان وتعريف هذا العلم في نظر أهله كما سبق ذكره، ولأن بقية الأقوال لا تخلو من مقال ومناقشات لا يتسع المقام لذكرها.

---

(١) انظر: المصدر السابق ٤/٢١، ٢٢، وانظر كذلك الأقوال في سبب التسمية في المواقف ص ٨، ٩، شرح المقاصد ١/١٦٤، ١٦٥، مذاهب الإسلاميين ١/٢٨ ـ ٣٢، علم الكلام ومدارسه ص ٥٣ ـ ٥٥، الفرق الكلامية الإسلامية ص ١٥، ١٦.

وقد وقفت على كلام جيد في هذا الموضوع لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فقد قال: «فالكلام الذي ذمّه السلف يذمّ لأنه باطل، ولأنه يخالف الشرع، ولكن لفظ «الكلام» لما كان مجملاً لم يعرف كثير من الناس الفرق بين الكلام الذي ذمّوه وغيره، فمن الناس من يظن أنهم إنما أنكروا كلام القدرية فقط، كما ذكره البيهقي وابن عساكر[1] في تفسير كلام الشافعي ونحوه، ليخرجوا أصحابهم عن الذمّ، وليس الأمر كذلك، بل الشافعي أنكر كلام الجهمية: كلام حفص الفرد[2] وأمثاله، وهؤلاء كانت منازعاتهم في الصفات، والقرآن، والرؤية، لا في القدر، وكذلك أحمد بن حنبل خصومه من أهل الكلام هم الجهمية...

وطائفة تظن أن الكلام الذي ذمّه السلف هو مطلق النظر، والاحتجاج، والمناظرة... وهؤلاء أيضاً غالطون... والقرآن فيه مناظرة الكفار، والاحتجاج عليهم ما فيه شفاء وكفاية... والمقصود هنا أن المبتدعين الذين ابتدعوا كلاماً وأصولاً تخالف الكتاب، وهي أيضاً مخالفة للميزان وهو

---

(١) علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي، الشافعي، المعروف بابن عساكر، محدث حافظ فقيه مؤرخ، رحل إلى ديار كثيرة، وسمع فيها وحدّث، توفي سنة ٥٧١هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٢/ ٤٧١ ـ ٤٧٣، طبقات الشافعية ٧/ ٢١٥ ـ ٢٢٣، البداية والنهاية ١٢/ ٢٩٤، معجم المؤلفين ٧/ ٦٩، ٧٠.

(٢) حفص الفرد ـ وفي بعض الكتب المطبوعة: القرد، بمثناة ـ يكنى أبا عمر، مبتدع، صاحب كلام، وهو من أكابر المجبرة، وقد كفّره الشافعي في مناظرته، انظر ترجمته في: الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥، ميزان الاعتدال ١/ ٥٦٤، لسان الميزان ٢/ ٣٣٠، ٣٣١.

العدل، فهي مخالفة للسمع والعقل»[1].

فقد بيّن شيخ الإسلام أن الكلام الذي ذمّه السلف ليس خاصاً بجانب من جوانب العقيدة كالقدر مثلاً، كما أنه ليس مطلق الجدل والاحتجاج، فإن الرسل كانوا يحاجون ويجادلون أقوامهم، بل الكلام المذموم هو كل ما ابتدع من المسائل والأصول التي تخالف الكتاب والسنّة، وإلا فأصل الكلام، والحق من الكلام، ليس بمعيب ولا ذمّه السلف، ولهذا قال شيخ الإسلام:

«والسلف لم يذمّوا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذمّوا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بيّنه الله ورسوله، ولا ذمّوا كلاماً هو حق، بل ذمّوا الكلام الباطل المخالف للكتاب والسنّة، وهو المخالف للعقل أيضاً، وهو الباطل، فالكلام الذي ذمّه السلف هو الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل»[2].

ويظهر لنا مما سبق أن مصطلح «الكلام» عند السلف صار خاصاً بالكلام المذموم الذي أشار إليه شيخ الإسلام في كلامه السابق.

ومما يحسن التنبيه إليه أنه قد شاع عند عامة المتكلمين ــ ولا سيما المتأخرين منهم ــ تسمية علم التوحيد بعلم الكلام، ولا شك أن هذه التسمية فاسدة، وليس لها أصل من كتاب ولا سنّة، ولا أثر عند أحد من سلف الأمة، بل هي من إطلاقات المتكلمين المبتدعة، ولئن تحقق معنى هذه التسمية وصح إطلاقها على كتب المتكلمين، كغاية المرام، وأبكار الأفكار للآمدي، ونهاية الإقدام للشهرستاني، والمحيط بالتكليف للقاضي

---

(١) النبوات، لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٥٦، ١٥٧، باختصار.

(٢) الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٣/ ١٤٧.

عبد الجبار، والمطالب العالية للرازي ونحوها، فلا يصح إطلاق هذه التسمية على كتب السلف، كالسنّة للإمام أحمد، وخلق أفعال العباد للبخاري، والتوحيد لابن خزيمة[1]، والشريعة للآجري[2]، ونحوها، كما لا يصح تسمية أصحاب هذه الكتب علماء كلام؛ لأنهم ليسوا من الكلام في شيء، ولأن عقائدهم وكتبهم مبنية على الاستدلال بنصوص الكتاب والسنّة لا على القواعد الكلامية والمقدمات المنطقية.

موضوع علم الكلام:

يمكن القول بأن موضوع علم الكلام ومباحثه هي: العقائد الدينية، كأركان الإيمان الستة وما يتعلق بها، لا سيما الإيمان بالله وصفاته وأفعاله، ومسائل النبوّة، وكذلك مسائل القدر والإيمان، وما يتعلق بهما، والرد على المخالفين[3].

---

(١) محمد بن إسحاق بن المغيرة، أبو بكر، السلمي الشافعي، الحافظ الحجة الفقيه، إمام الأئمة، عني بالحديث والفقه، فكان مضرب المثل في سعة علمه، وكان له جلالة في القلوب لعلمه ودينه، واتباعه للسنّة، توفي سنة ٣١١هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية ٣/ ١٠٩ ـ ١١٠، السير ١٤/ ٣٦٥ ـ ٣٨٢، البداية والنهاية ١١/ ١٤٩، شذرات الذهب ٢/ ٢٦٢، ٢٦٣.

(٢) أبو بكر، محمد بن الحسين بن عبدالله البغدادي الآجري، الإمام المحدث القدوة، كان صدوقاً، خيّراً، عابداً، صاحب سنّة واتباع، وله مصنفات كثيرة، توفي سنة ٣٦٠هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٤١٩، طبقات الشافعية ٣/ ١٤٩، السير ١٦/ ١٣٣ ـ ١٣٦، البداية والنهاية ١١/ ٢٧٠.

(٣) انظر: حواشي العقائد النسفية ٢/ ١٠٩، ٤/ ١٧، شرح المقاصد ١/ ١٦٧ ـ ١٧٥، قواعد المنهج السلفي ص ٧٦.

المراد بأهل الكلام:

عرفنا فيما سبق أن «علم الكلام» يطلق إطلاقين: إطلاق ذمّ، وهو ما نجده في كلام السلف رحمهم الله، وإطلاق مدح وهو ما يوجد في عامة كلام المتأخرين.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الكلام الذي عابه السلف هو كل كلام مبتدع يخالف الشرع، وأهل الكلام في عرف السلف ــ عند الإطلاق ــ هم: كل من انتسب إلى الكلام المذموم باعتقاده، والمجادلة عنه، وهم في الجملة: كل من تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنّة[1]، فهؤلاء هم الذين ذمّهم السلف رحمهم الله.

يقول شيخ الإسلام: «فالسلف ذمّوا أهل الكلام الذين هم أهل الشبهات والأهواء، لم يذمّوا أهل الكلام الذين هم أهل كلام صادق، يتضمن الدليل على معرفة الله تعالى وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه»[2].

وعلى هذا فيدخل في أهل الكلام كل من سلك المنهج الكلامي في أبواب العقيدة كالجهمية[3]، ....

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ١/ ١٧٨، النبوات ص ١٥٦.

(٢) درء التعارض ٧/ ١٨١.

(٣) الجهمية: أهم أتباع جهم بن صفوان، الذي قال: إن العبد مجبور على فعله ولا قدرة له ولا اختيار، ومن ضلالاته: إنكار الصفات، والقول بأن الجنة والنار تبيدان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط.
انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٣٨، الفرق بين الفرق ص ٢١١، ٢١٢، الفصل لابن حزم ٤/ ٢٠٤، التبصير في الدين ص ١٠٧، ١٠٨، الملل والنحل ١/ ٨٦ ــ ٨٨، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص ٦٨.

والمعتزلة[1]، والأشاعرة[2]، ونحوهم.

وقد عرف عن أهل الكلام كثرة جدلهم بالباطل، وقلة تعظيمهم لكلام الله وكلام رسوله ﷺ، بل هم من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحواله وبواطن أموره وظواهرها[3].

وستكون مناقشة مسائل هذا البحث ـ إن شاء الله ـ منصبة على أهل الكلام المذموم الذي عابه السلف وحذّروا منه.

كما ستكون المناقشة عامة لكل من اتّبع هذا المنهج من طوائف المتكلمين، ولن تكون المناقشة في الفروق العقدية بين هذه الفرق الكلامية

---

(١) المعتزلة: سُمّوا بذلك لاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ـ من رؤسائهم ـ مجلس الحسن البصري؛ لقولهما بأن الفاسق ـ مرتكب الكبيرة ـ لا مؤمن ولا كافر.
ويجمع المعتزلة القول بنفي الصفات عن الله تعالى، والقول بأن القرآن محدث، وأن الله لا يُرى في الآخرة، وأن الله ليس خالقاً لأفعال العباد، ويسمَّون أيضاً: القدرية والعدلية، وتصل فرقهم إلى عشرين فرقة.
انظر: مقالات الإسلاميين ١/٢٣٥ وما بعدها، الفرق بين الفرق ص ٢٠، ٢١، ١١٤ ـ ١١٦، التبصير في الدين ص ٦٣ ـ ٦٧، الملل والنحل ١/٤٣، ٤٦، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص ٣٨، ٣٩، تلبيس إبليس ص ٨٣.

(٢) الأشاعرة: هم المنتسبون إلى أبي الحسن الأشعري في مذهبه الثاني بعد رجوعه عن الاعتزال، وعامتهم يثبتون سبع صفات فقط، وينفون عن الله علو الذات، ويقولون إن الإيمان هو التصديق، كما هو ظاهر من كتبهم التي من أشهرها: الإرشاد للجويني، والمحصل للرازي، والمواقف للإيجي. انظر: الملل والنحل ١/٩٤ ـ ١٠٣، مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ١/٤٨٧ ـ ٧٤٨.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٤/٩٥.

نفسها، ولا بينها وبين غيرها، بل ستتركز على المنهج الكلامي الذي سلكته كل هذه الفرق.

ولا شك أن أبرز هذه الفرق التي اتبعت هذا المنهج وقعّدت له ودافعت عنه هي المعتزلة على اختلاف فرقها، سواء كانوا من الغالين كالمعتزلة البغداديين أم لم يكونوا كذلك كالمعتزلة البصريين[(١)].

وقد تبعهم على هذا المنهج المنحرف كثير من متأخري الأشاعرة، كما ذكر ذلك غير واحد من العلماء والكتّاب.

فقد ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن الجهمية على ثلاث درجات، وذكر الأشاعرة في الدرجة الثالثة، وقال: «وأما المتأخرون ـ أي من الأشاعرة ـ فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر، وقدّموهم على أهل السنّة والإثبات»[(٢)].

وقال في موطن آخر: «فإن كثيراً من متأخري أصحاب الأشعري خرجوا عن قوله إلى قول المعتزلة، أو الجهمية، أو الفلاسفة»[(٣)].

ويعدّ الرازي من أبرز من مال إلى المعتزلة من الأشاعرة، وتبعهم في كثير من منهجهم، لا سيما في مسألة تقديم العقل على النقل عند

---

(١) انظر: درء التعارض ١/١٥٧، نقض تأسيس الجهمية لشيخ الإسلام ٢/١١٩.

(٢) انظر: التسعينية لشيخ الإسلام، ضمن الفتاوى الكبرى ٥/٤٨ ـ ٥١، وانظر المرجع نفسه ص ٢٩٠، ٣٠٤، ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(٣) شرح العقيدة الأصفهانية، لشيخ الإسلام ص ٧٨، وانظر: في مجال العقيدة غازي التوبة ص ٤٩، المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبدة، طارق عبد الحليم ص ١٢٤.

التعارض[1]، والجدير بالذكر أن الرازي يعد من الأئمة المنظّرين لمذهب الأشاعرة المتأخرين، والذين يمثّلون تحولاً في عقيدة الأشاعرة، ولهذا انبرى له شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وأكثر من الرد عليه، وبيان عواره، وتناقضه، وخاصة في كتابه: «نقض التأسيس»، الذي رد به على كتاب الرازي الموسوم بـــ: «أساس التقديس».

ورغم هذا الانحراف عند الأشاعرة فإننا نرى ــ مع الأسف ــ كثيراً من العلماء والكتّاب في القديم والحديث يجعلون الأشاعرة والماتريدية[2] هم أهل السنّة والجماعة، ومن ذلك ما جاء في إتحاف السادة المتّقين: «إذا أطلق أهل السنّة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية»[3].

ومما يحسن التنبيه إليه أن الماتريدية بينها وبين الأشاعرة توافق كبير، كما أنها وافقت المعتزلة في بعض المسائل[4].

---

(١) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد الزركان، ص ٢٢١، فخر الدين الرازي، فتح الله خليف، ص ٦٨، ٦٩، ٨٤.

(٢) نسبة إلى أبي منصور الماتريدي، وهم فرقة مصدرهم في تلقّي الإلّهيات والنبوات العقل، ولم يثبتوا إلا ثمان صفات، رأوا أن العقل دل عليها دون غيرها، وقد نفوا جميع الصفات الخبرية والاختيارية، ويرون أن الإيمان هو التصديق، وبعضهم يضم إليه الإقرار باللسان، ونفوا زيادة الإيمان ونقصانه، وحرموا الاستثناء فيه، ويرون أن المعاصي لا أثر لها على أصل الإيمان. انظر: الماتريدية دراسة وتقويماً للباحث أحمد الحربي ص ٤٦٠ ــ ٤٦٤.

(٣) إتحاف السادة المتقين للزبيدي ٦/٢، وانظر: فخر الدين الرازي، لفتح الله خليف ص ٦٩ ــ ٨٤.

(٤) انظر: الماتريدية، دراسة وتقويماً ص ٤٤٠ ــ ٤٤٧، ٤٥٣، ٤٥٤.

ومن تبع المعتزلة في منهجهم الكلامي وأصولهم الخمسة: الزيدية[1] والرافضة الإمامية[2].

كما تبعهم أيضاً في كثير من عقائدهم الأباضية[3] من

---

(١) الزيدية: إحدى فرق الرافضة، وقد افترقوا فيما بينهم إلى ثلاث فرق رئيسة، وهي: الجارودية والسليمانية والبترية، وقيل أكثر من ذلك، ويجمعهم القول بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في أيام خروجه زمن هشام بن عبد الملك، كما أجمعوا على خلود أصحاب الكبائر من الموحدين في النار، وعلى الخروج على أئمة الجور، وعلى عدم الصلاة خلف الفاجر، وعلى تفضيل عليّ على سائر الصحابة.

انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ١٤٠ ــ ١٥٠، التنبيه للملطي ص ٣٢ ــ ٣٥، الفرق بين الفرق ص ٢٢، الملل والنحل ١/ ١٥٤ ــ ١٦٢، التبصير في الدين ص ٢٧ ــ ٣٠، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين، د/ أحمد جيلي ص ١٨٧ ــ ١٩٠.

(٢) يأتي التعريف بهم ص ١١١.

(٣) الأباضية فرقة تنسب إلى عبد الله بن أباض، وهي إحدى فرق الخوارج، وقد افترقت إلى عدة فرق، ويجمعهم القول بأن مخالفيهم من هذه الأمة كفار ليسوا مؤمنين ولا مشركين، وأجازوا شهادتهم، وحرّموا دماءهم في السر، واستحلوها في العلانية، وصححوا مناكحتهم، والتوارث منهم، وأن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة، وهو في الآخرة مخلد في النار.

انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ١٨٣ ــ ١٨٩، الفرق بين الفرق ١٠٣، ١٠٤، الفصل ٤/ ١٨٩ ــ ١٩١، التبصير في الدين ص ٥٨، الملل والنحل ١/ ١٣٤ ــ ١٣٦.

وقد شكّك بعض معاصريهم فيما قاله كتاب المقالات من نسبتهم إلى الخوارج وحاول نفي ذلك، ولكن دون جدوى؛ إذ إنهم يثبتون في كتبهم المعاصرة أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار، ولا تنفعه الشفاعة، كما أنهم يقولون بنفي الرؤية، ويؤولون الميزان والصراط على غير حقيقتهما. =

الخوارج[1].

ولا زال هذا المنهج الكلامي المنحرف يتبعه كثير من الفرق والاتجاهات والمفكرين والكتاب في القديم والحديث على اختلاف في الأسماء والشعارات التي يرفعها أرباب هذا المنهج، فإن اللافتات والشعارات لا تغير من الحقائق شيئاً.

وهذا ما نقرؤه ونسمعه كثيراً عن أصحاب النزعات العقلية، الذين يمجّدون المعتزلة، بل يمجّدون كل فكر من شأنه أن يكون ذا صبغة عقلية بحتة، وذا جرأة كبيرة في الخروج على النصوص الشرعية، والقواعد الإسلامية تحت شعار الحرية، والتقدمية، والتجديد في الفكر والدين، والتوسع في الاجتهاد، دون مراعاة للضوابط الشرعية.

وإن المتأمل لمنهج هؤلاء العقلانيين لا يجد كبير فرق بينهم وبين أسلافهم المعتزلة، ولذلك يصح أن يُسموا «المعتزلة الجدد» أو المعتزلة

= انظر في ذلك: كتاب الأباضية، لمؤلفه: علي يحيى معمر، ودراسات إسلامية في أصول الأباضية، لمؤلفه بكير بن سعيد أعوشت، ومكنون الخزائن وعيون المعادن، لمؤلفه موسى بن عيسى البشري ص ١٩٠، ١٩١ ــ ١٩٥.

(١) الخوارج: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، ويجمعهم القول بالتبرّي من عثمان وعليّ رضي الله عنهما، كما أجمعوا ــ عدا النجدات منهم ــ على تكفير مرتكب الكبيرة وتخليده في النار إذا مات مصراً عليها.
وفرق الخوارج تصل إلى عشرين فرقة، وكانوا أهل عبادة ولكن على جهل، ومن أسمائهم: الحرورية. انظر: مقالات الإسلاميين ١/١٦٧، ١٦٨، الفرق بين الفرق ٧٢ ــ ٧٤، التبصير في الدين ص ٤٥، تلبيس إبليس ص ٩٠، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص ٤٦، الملل والنحل ١/١١٤، ١١٥.

العصريون؛ ذلك لأن الاختلاف بينهم إنما هو في تنويع الأمثلة والمسائل المطروحة، لا في المنهج، بل ربما يكون هؤلاء «المعتزلة الجدد» أشد تمسكاً وأعظم غلواً من أسلافهم، وذلك في مبالغتهم في تطبيق هذا المنهج المنحرف على كثير من قضايا الدين لا سيما المتعلقة بالحياة الدنيا[1].

والمقصود أني سأتناول مسائل هذا البحث من خلال موقف المتكلمين ومنهجهم من جهة أنه منهج متبع، دون التزام بحث موقف كل فرقة على حدة، إذ إن موقفهم في الغالب لا يختلف كثيراً في أصله، وإنما

---

(١) وممن تبنّى هذا الاتجاه: محمد عبده، أحمد أمين، زكي نجيب محمود، طَه حسين، السير أحمد خان الهندي، محمد حسنين هيكل، محمد فتحي عثمان، حسن الترابي، عبد اللطيف غزالي، محمد عمارة، محمد الغزالي، وغيرهم كثير على اختلاف بينهم في التوسع في تطبيق هذا المنهج، وكلهم يجمعهم تقديم العقل على الشرع عند التعارض، وتمجيد من يفعل ذلك كالمعتزلة، ويكفي أن أنقل نصاً واحداً لأحدهم يبين مدى سيرهم على منهج أسلافهم المتكلمين، وهو قول زكي نجيب محمود:
«يبدو لكاتب هذه الصفحات أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها. . . أعني أن يرثها في طريقتها ومنهاجها عند النظر إلى الأمور، هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر». تجديد الفكر العربي ص ١١٧، ١١٨.
وانظر في الكلام عن شطحات بعض هؤلاء وغيرهم في المدرسة العقلية الحديثة للدكتور ناصر العقل، مفهوم تجديد الدين لبسطامي محمد سعيد ص ١١٩ وما بعدها، المعتزلة بين القديم والحديث، لمحمد العبدة وطارق عبد الحليم ص ١٢٥ ــ ١٤٠، مفهوم التجديد لمحمود الطحان، وانظر مجلتهم المسماة بـ: «مجلة المسلم المعاصر»، فقد حوت كثيراً من آرائهم وأفكارهم.

قد يكون هناك بعض الاختلافات بين الفرق في تطبيق هذا المنهج على أفراد المسائل، بل إن هذا الاختلاف نجده في الفرقة الواحدة، بل عند الشخص الواحد[1]، كما سيأتي بيانه إن شاء الله، وهذا دليل على انحراف هذا المنهج وفساده.

• • •

(١) انظر: نقض المنطق ص ٤٢، الصواعق المرسلة ٣/١١٥٨.

المبحث الثاني

نشأة علم الكلام والعوامل التي أثرت في منهج أهل الكلام في العقيدة

نشأة علم الكلام:

لقد كان من أهم الركائز التي جاء الإسلام بها ربط الناس بالوحي المنزّل، ربطهم بالكتاب والسنّة؛ لأن بهما النجاة، وهما النور المبين، والصراط القويم، والتخلي أو الابتعاد عنهما عنوان الهلاك والشقاء والضلال.

ومن هنا حدّد الإسلام مصدر التلقي للعقيدة الإسلامية، حدده بالكتاب والسنّة، وفي المقابل حذّر من كل طريق ومنهج من شأنه إضعاف صلة الناس بهذا المصدر، ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٣٦].

فليس للمؤمن خيار في أي أمر قضاه الله ورسوله، بل إن الإيمان مشروط بالتحاكم إلى الله ورسوله عند النزاع لا إلى الأهواء والآراء... قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [سورة النساء: ٥٩].

والرد إلى الله ورسوله هو الرد إلى كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ كما قال عطاء بن أبي رباح[١] رحمه الله:

«(إلى الله) إلى كتاب الله جلّ وعلا، (وإلى الرسول) إلى سنّة رسول الله ﷺ»[٢].

ولقد أمر الرسول ﷺ الأمة بالاعتصام بالكتاب والسنّة، وحذّرهم من الأهواء ومحدثات الأمور، فقال ﷺ:

«وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به: كتاب الله»[٣].

وقال: «فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر

---

(١) عطاء بن أبي رباح القرشي مولاهم، من كبار التابعين، كان ثقة فقيهاً عالماً كثير الحديث، نشأ بمكة، وفاق أهلها في الفتوى، توفي سنة ١١٤هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير للبخاري ٦/ ٤٦٣، ٤٦٤، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١/ ٣٣٣، ٣٣٤، سير أعلام النبلاء للذهبي ٦/ ٧٨ ـ ٨٨، البداية والنهاية لابن كثير ٩/ ٣٠٦ ـ ٣٠٩، تهذيب التهذيب ٧/ ١٩٩ ـ ٢٠٣.

(٢) رواه عنه الآجري في الشريعة ص ٥٣، وابن بطة في الإبانة ١/ ٢٥٢.

(٣) رواه مسلم في (كتاب الحج) رقم ١٤٧، ٢/ ٨٩٠.

الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»[1].

كما حذّر ﷺ من أسباب الانحراف عن المنهج القويم، كالغلوّ في الدين والتشدد والتنطع فيه، وكالجدل، والمراء، واتباع المتشابه، ونحو ذلك.

فقد ورد عنه ﷺ أنه قال: «إياكم والغلوّ في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلوّ في الدين»[2].

وورد عنه أيضاً ﷺ أنه قال: «هلك المتنطعون»[3].

وقال: «إن الدين يسر، ولن يشاد هذا الدين أحد إلا غلبه»[4].

وحذّر من الجدل بقوله: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»[5].

وحذّر أيضاً من اتباع المتشابه، كما في الحديث الذي روته عائشة

---

(١) رواه مسلم في (كتاب الجمعة) رقم ٤٣، ٢/ ٥٩٢.

(٢) رواه النسائي في (كتاب المناسك)، باب التقاط الحصى ٥/ ٢٦٨، وابن ماجه في كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمي ٢/ ١٠٠٨، وأحمد بلفظ قريب منه ١/ ٢١٥، ٣٤٧، وصححه الألباني، صحيح ابن ماجه ٢/ ١٧٧.

(٣) رواه مسلم في (كتاب العلم) رقم ٧، ٤/ ٢٠٥٥.

(٤) رواه البخاري في (كتاب الإيمان) باب الدين يسر ١/ ١٥.

(٥) رواه أحمد ٥/ ٢٥٢، والترمذي في التفسير، تفسير سورة الزخرف ٥/ ٥٥، ٥٦ وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب اجتناب البدع والجدل برقم ٤٨، ١/ ١٩، والحاكم بنحوه، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وصححه الذهبي في تلخيصه ٢/ ٤٤٨، كما صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير ٢/ ٩٨٤.

ـ رضي الله عنها ـ قالت: تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ ﴾ [سورة آل عمران: ٧].

قالت: قال رسول الله ﷺ: «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم»[(١)].

ولقد كادت تنشأ نواة الكلام المذموم في حياة الرسول ﷺ، ولكنه ﷺ قضى عليها، وحذّر منها، ووجّه صحابته وأمته الوجهة السليمة، فقد روى الإمام أحمد بسنده عن عمرو بن شعيب[(٢)]، عن أبيه[(٣)]، عن جده[(٤)]، قال:

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب تفسير القرآن ـ سورة آل عمران ٥/١٦٦، ومسلم في كتاب العلم رقم ١، ٤/٢٠٥٣.

(٢) عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، سكن مكة، وكان يخرج إلى الطائف، وفي الاحتجاج بحديثه والأخذ به كلام كثير، قال عنه الحافظ ابن حجر: صدوق، ، توفي سنة ١١٨هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/٣٤٢، الجرح والتعديل للرازي ٦/٢٣٨، ٢٣٩، الكاشف للذهبي ٢/٣٣٢، تهذيب التهذيب ٨/٤٨ ـ ٥٥، تقريب التهذيب ٢/٧٢.

(٣) شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال عنه الحافظ ابن حجر: صدوق ثَبت سماعه من جده، وذكر سماعه من أبيه إن كان محفوظاً.
انظر ترجمته في: الكاشف ٢/١٣، ١٤، تهذيب التهذيب ٤/٣٥٦، ٣٥٧، تقريب التهذيب ١/٣٥٣.

(٤) محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص، روى عن أبيه، وعن ابنه شعيب، قال عنه الحافظ ابن حجر: مقبول. =

خرج رسول الله ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: وكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، قال: فقال لهم: «ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟ بهذا هلك من كان قبلكم»، قال: فما غبطت نفسي بمجلس فيه رسول الله لم أشهده بما غبطت نفسي بذلك المجلس أني لم أشهده[1].

وهكذا دام الصحابة في عهد رسول الله ﷺ راسخي الإيمان، قوية صلتهم بكتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، مبتعدين عن كل ما يشوب عقيدتهم، ويشوه إيمانهم، ويفرق كلمتهم.

ولا شك أنه كان لبركة وجود الرسول ﷺ بينهم الأثر الكبير في سكينة قلوبهم، وثبات إيمانهم، ولهذا لما توفي ﷺ أحسوا فقده، وأنكروا تغير قلوبهم من حين دفنه، كما قال أنس رضي الله عنه: «وما نفضنا عن النبيّ ﷺ الأيدي حتى أنكرنا قلوبنا»[2].

وبدأت بوادر الخلاف والكلام تظهر بعد موته ﷺ، كالخلاف في موضع دفنه، والخلاف في الإمامة من بعده، وغير ذلك[3].

= انظر ترجمته في: الكاشف ٣/ ٦٢، تهذيب التهذيب ٩/ ٢٦٦ ــ ٢٦٨، تقريب التهذيب ٢/ ١٧٩.

(١) رواه أحمد ٢/ ١٧٨، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب في القدر ١/ ٣٣، وقال الألباني: «حسن صحيح» كما في صحيح ابن ماجه ١/ ٢١.

(٢) رواه الإمام أحمد ٣/ ٢٦٨، وابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته ﷺ ١/ ٥٢٢، والترمذي في المناقب، المناقب عن رسول الله ﷺ ٥/ ٢٤٩، والحديث صححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ١/ ٢٧٣، وصحيح الترمذي ٣/ ١٩١.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٤ ــ ١٨.

واستطاع الصحابة ـ بتوفيق من الله، ثم لقربهم من عهد النبوّة ـ ألا تكون هذه الخلافات سبباً لتفرقهم، بل كانوا مجتمعين، سامعين، مطيعين، مقيمين لدين الله، مجاهدين في سبيله، كما استطاعوا أن يُسكتوا كل متكلم في دين الله بالباطل.

ويظهر ذلك في موقف عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ من صبيغ بن عسل[1]، لما أخذ صبيغ هذا يثير أسئلة حول بعض الآيات المتشابهات، فما كان من عمر ـ رضي الله عنه ـ إلا أن جلده، وكرر عليه الجلد حتى تاب، وحسنت توبته[2].

وبابتعاد عصر النبوّة وموت كثير من الصحابة، وكثرة الفتوح الإسلامية، وما أعقبها من دخول كثير من أهل تلك الديار في الإسلام بما يحملونه من أفكار وعقائد لم يتخلصوا من رواسبها، وبتظاهر المنافقين والكائدين للإسلام، وجهل كثير من المسلمين بحقائق دينهم... لهذا ولغيره بدأت البدع تظهر، والكلام يكثر، واتسع الخرق على الراقع.

فقد حدثت بدعة تكفير أهل الذنوب من أهل التوحيد على يد الخوارج، وهذه البدعة تعد أول بدعة ظهرت في الإسلام[3].

---

(١) صَبيغ ـ بوزن عظيم ـ بن عِسْل ـ بكسر العين وسكون السين، ويقال: ابن سهل الحنظلي، له إدراك، وقصته مع عمر مشهورة.
انظر ترجمته في: الإصابة للحافظ ابن حجر ٢/١٩٨، ١٩٩.

(٢) يأتي سياق قصته في ص ٧٧، ٧٨.

(٣) انظر: الفرقان بين الحق والباطل، لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/٣١، ضمن مجموع الفتاوى.

كما حدث في أواخر زمن الصحابة خلاف القدرية[1] في القدر والاستطاعة من معبد الجهني[2]، وغيلان الدمشقي[3]، وتبرّأ منهم الصحابة الموجودون آنذاك كعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عباس وغيرهم[4].

ثم ظهرت بدعة إنكار الصفات والكلام في ذلك، على يد الجعد بن درهم[5]، ....

(١) يأتي التعريف بهم في ص ١٤٤.

(٢) معبد الجهني، يقال: إنه ابن عبد الله بن عكيم، أو عبد الله بن عويم، مبتدع ضال مضل، وهو أول من تكلم في القدر، وقد نهى الحسن الناس عن مجالسته، قتل سنة ٨٠هـ.

انظر ترجمته في: ميزان الاعتدال ٤/١٤١، تهذيب التهذيب ١٠/٢٢٥، ٢٢٦، تقريب التهذيب ٢/٢٦٢.

(٣) غيلان بن أبي غيلان، المقتول في القدر، ضال مسكين، كان قدرياً داعية، وكان مالك ينهى عن مجالسته، دعا عليه عمر بن عبد العزيز، وناظره الأوزاعي، وأفتى بقتله فقتل وصلب.

انظر ترجمته في: ميزان الاعتدال ٣/٣٣٨، لسان الميزان ٤/٤٢٤.

(٤) انظر: الفرق بين الفرق ص ١٨ ــ ٢٠.

(٥) الجعد بن درهم، مؤدب مروان الحمار، وهو أول من قال إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، وقيل: كان زنديقاً، انتهى أمره إلى الصلب سنة ١٢٤هـ.

انظر ترجمته في: السير ٥/٤٣٣، ميزان الاعتدال ١/٣٩٩، البداية والنهاية ٩/٣٥٠، لسان الميزان ٢/١٠٥.

والجهم بن صفوان[1] [2].

ومما يحسن ذكره هنا ما حدث للجهم بن صفوان مع السمنية[3]، فقد جاء في كتاب «العلو» للذهبي عن أبي معاذ خالد بن سليمان[4] قوله: «كان جهم على معبر ترمذ، وكان فصيح اللسان، ولم يكن له علم، ولا مجالسة لأهل العلم، فكلم السمنية، فقالوا له: صف لنا ربّك عزّ وجلّ الذي تعبده؟ فدخل البيت لا يخرج منه، ثم خرج إليهم بعد أيام، فقال: هو هذا الهواء، مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء، فقال أبو معاذ: كذب عدوّ الله، بل الله ــ جلّ جلاله ــ على العرش كما وصف

---

(١) الجهم بن صفوان ــ أبو محرز الراسبي ــ مولاهم السمرقندي، الكاتب المتكلم، أس الضلالة ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، وكان منكراً للصفات، قائلاً بخلق القرآن، وأن الله في كل مكان، قتله مسلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ.
انظر ترجمته في: ميزان الاعتدال ١/ ٤٢٦، السير ٦/ ٢٦، ٢٧، الكامل لابن الأثير ٤/ ٢٩٣، البداية والنهاية ١٠/ ٢٦ ــ ٢٩، لسان الميزان ٢/ ١٤٢.

(٢) انظر رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف ص ٤٦٦، ودرء التعارض ٥/ ٢٤٤.

(٣) السمنية: فرقة من أصحاب التناسخ، قالوا بقدم العالم وبإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت.
انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٧٠، التبصير في الدين ص ١٤٩.

(٤) خالد بن سليمان، أبو معاذ البجلي، حدث بأحاديث من حديثه مستقيمة، ومنها ما لا يتابع عليه، ومنها ما يرويه عن الضعفاء.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٣/ ٣٣٥، ميزان الاعتدال ١/ ٦٣١، لسان الميزان ٢/ ٣٧٧.

نفسه»[1].

وهكذا بدأت البدع تنتشر كلما بعد الناس عن عصر النبوّة وهدي الرسالة، وبدأ الكلام يكثر لا سيما على يد المعتزلة الذين يعدون أول من أنشأ علم الكلام في الإسلام، وخاض به في مباحث العقيدة[2].

ومما زاد الطين بلّة ما أكّده كثير من العلماء والباحثين من دخول كثير من المباحث الفلسفية في علم الكلام على يد علماء الكلام ومؤسسيه من المعتزلة ومن سار سيرهم وانتهج منهجهم[3].

وإن المتأمل للمباحث التي يتطرق إليها أهل الكلام ليجد كثيراً منها عند المقارنة يتطابق مع منهج الفلاسفة في تناول تلك الموضوعات، وموقفهم من النصوص الإلهية[4].

وهكذا غزت كثيراً من كتب العقائد مباحث ومناهج عقيمة، بعيدة الصلة بالوحي المنزّل، حتى إن القارىء لهذه الكتب ليخيّل إليه أنه يقرأ كتاباً فلسفياً نظرياً؛ لما يرى فيه من كثرة الجدل والإيرادات والردود، والمسائل،

---

(١) مختصر العلو للذهبي ص ١٦٣، وقال محققه الألباني: إسناده صحيح ص ١٦٤.

(٢) انظر: مناظرة في العقيدة الواسطية ٣/ ١٨٤، ضمن مجموع الفتاوى، فجر الإسلام لأحمد أمين ص ٢٩٩.

(٣) انظر: حواشي العقائد النسفية ١/ ٢٠، ٤/ ٣١، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ١٣٣، من شيوخ المعتزلة ـ النظّام ص ٦٨، ٦٩، في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة ص ٤٦.

(٤) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم ٣/ ١٠٩٦، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ١٣٣.

والدلائل المبتدعة، وفي مقابل ذلك لا يكاد يمر بدليل، لا من القرآن، ولا من السنّة، بل يلاقي أدلّة عقلية مجرّدة، ربما أورثت في قلبه قسوة، وفي صدره ضيقاً، وربما صرفته عن دراسة مسائل العقيدة بالكلية، وقراءة كتب السنّة التي ألفها الأئمة في الرد على المبتدعة، ككتاب السنّة للإمام أحمد، والتوحيد لابن خزيمة، والشريعة للآجري، وغيرها.

يقول أحد الباحثين: «وقد استفحل الشر بعد الشرخ الذي أحدثه الأشعري، حيث أصبح علم الكلام أداة أساسية لإثبات عقائد أهل السنّة، ثم دخل علم آخر في كتب العقائد في مرحلة تالية هو علم المنطق، ثم دخل علم ثالث بعد ذلك، هو علم الفلسفة، وتداخلت موضوعاته مع الموضوعات الدينية، وأصبحت ترى في كتب العقائد عند المتأخرين خليطاً عجيباً من علم الكلام، والمنطق، والفلسفة، متداخلة مع بعض العقائد الدينية في الدليل والمضمون»[1].

وقد كان لهذا الانحراف عن المنهج السوي، والتعلق بالمناهج الفاسدة، وإثارة الكلام والجدل حول مباحث مبتدعة، كان لهذا أسباب كثيرة، يمكن إيجازها في المبحث التالي:

العوامل التي أثّرت في منهج أهل الكلام في العقيدة:

لقد كان للانحراف عن منهج السلف الصالح في العقيدة أسباب مهّدت له، وأثّرت فيه، تولى كبر قيادتها والدعاء إليها وترويجها أعداء هذا الدين، ومن استجاب لهم من أئمة أهل الكلام، ومن تبعهم من الولاة.

---

(١) في مجال العقيدة ــ نقد وعرض، غازي التوبة ص ٥٦، ٥٧.

والمستعرض للآراء والكتابات حول هذه الأسباب يجد تشابهاً كبيراً، وتقارباً كثيراً في تناول هذه الأسباب، كما يلاحظ تأكيداً على بعض هذه الأسباب وأثرها البالغ والمباشر في الانحراف.

ويمكن إجمال هذه الأسباب في الأمور التالية:

أولاً ـ الالتقاء بأصحاب الديانات والمذاهب الأخرى:

لقد بدأت الدولة الإسلامية منذ عصر الخلفاء الراشدين توسع فتوحاتها، وترفع راية الإسلام في تلك الديار المفتوحة، وتزيح عروش الكفار والظالمين، وبدأ الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، وكثر الداخلون في دين الإسلام من سائر الأديان والنحل.

ولا شك أنه كان من بين تلك الجموع أناس لم ترسخ العقيدة في قلوبهم، ولم يـمكن الإسلام من نفوسهم، وكانوا قد دخلوا الإسلام وهم يحملون شيئاً من رواسب دياناتهم ونحلهم السابقة، من: نصرانية، ومجوسية[1]، وغيرها، مما كان له الأثر في إثارة بعض المسائل البدعية، ويكفي لذلك مثلاً ما حصل على يد غيلان الدمشقي ـ الذي كان قبطياً

(١) المجوس: هم القائلون بالنور والظلمة، وأن النور مصدر الخير، والظلمة مصدر الشر، فأثبتوا إلهين، وهم عدة فرق، ومن عقائدهم: عبادة النار، والصلاة إلى الشمس، وكانوا لا يدفنون موتاهم في الأرض تعظيماً لها، ولا يغتسلون بالماء تعظيماً له، إلا أن يستعملوا قبله بول البقر ونحوه، ولا يرون قتل الحيوانات ولا ذبحها، ويستحلون فروج الأمهات.
انظر: تلبيس إبليس ص ٧٥ ـ ٧٧، التبصير في الدين ص ١٥٠، الملل والنحل ١/ ٢٣٣ ـ ٢٤٤.

فأسلم ــ واشتهر عنه الكلام في القدر، ولم يتكلم أحد قبله في القدر إلا معبد الجهني، وكان غيلان يكنى أبا مروان، وقد أخذه هشام بن عبد الملك[1] وصلبه بباب دمشق[2].

ومن ناحية أخرى فإن هذه الفتوحات الإسلامية قد أثارت غيظ أعداء هذا الدين، ففكروا، وقدّروا، فرأوا أن كيده من داخله أنجع وأفتك، فتظاهر قوم منهم بالدخول في الإسلام، وقاموا بإثارة الفتن والخلافات، وتشكيك المسلمين في دينهم، وإبعادهم عن صفاء عقيدتهم.

ولعل أبرز مثل يصوّر هذا الكيد ما حصل على يد عبد الله بن سبأ[3]، اليهودي، من الفتن والبدع التي خاض الناس فيها، ولا زال أتباعه من المنتسبين للإسلام يلوكونها ويدعون إليها حتى عصرنا هذا[4].

كما أن اختلاط المسلمين باليهود والنصارى ممن بقي على دينه من

---

(١) هشام بن عبد الملك بن مروان، من ملوك الدولة الأموية بالشام، بويع بالخلافة سنة ١٠٥هـ، وقد اجتمع في خزائنه مال كثير، وتوفي سنة ١٢٥هـ.
انظر ترجمته في: الكامل لابن الأثير ٤/ ١٩٢، ٢٥٤، ٢٥٥، الأعلام ٩/ ٨٤، ٨٥.

(٢) انظر: المعارف لابن قتيبة ص ٢١٢، ومفتاح السعادة ٢/ ١٤٦، ١٤٧.

(٣) عبد الله بن سبأ، رأس الطائفة السبئية، وكان يقول بألوهية عليّ رضي الله عنه، وأصل عبد الله بن سبأ من اليمن، كان يهودياً أظهر الإسلام، وجهر ببدعته، ويقال: إن علياً ــ رضي الله عنه ــ أحرقه بالنار.
انظر ترجمته في: ميزان الاعتدال ٢/ ٤٢٦، لسان الميزان ٣/ ٢٨٩، ٢٩٠، الأعلام ٤/ ٢٢٠.

(٤) انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٣٣ ــ ٢٣٦، وعلم الكلام وبعض مشكلاته، للدكتور أبي الوفاء التفتازاني ص ٢٠، ٢١، وانظر جملة من أسماء رؤساء المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة في: الفهرست لابن النديم ص ٤٧٣.

أهل تلك الديار المفتوحة كان له أثر فيما بعد على عقائدهم وتفكيرهم، وإثارة بعض المسائل التي لا طائل تحتها[١].

ثانياً ـ حركة الترجمة:

لقد كانت حركة الترجمة من أهم العوامل ـ إن لم تكن أهمها ـ في التأثير في منهج أهل الكلام في العقيدة، وذلك لما أثارته وأفرزته ونشرته من المصطلحات، والمباحث الفلسفية والمنطقية البعيدة عن القرآن والسنّة ومنهج سلف الأمة.

فمثلاً لم تعرف مصطلحات: الجوهر[٢]، والعَرَض[٣]، والطفرة[٤]، ونحوها بالمفهوم الكلامي إلا بعد ترجمة كتب الفلسفة والمنطق، وما كانت كتب العقائد عند أهل الكلام لتظهر بهذه الصورة الجافة والجافية لولا التعلق بعلوم القوم.

ولعلّنا في هذا المبحث نأخذ نبذة موجزة عن بدايات هذا الداء وأسبابه.

---

(١) انظر: درء التعارض ٧/ ٩٤.

(٢) الجوهر: ما قام بنفسه، وله عدة تعريفات فلسفية.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٧٩، المعجم الوسيط ١/ ١٤٩.

(٣) العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي: محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٤٨، المعجم الوسيط ١/ ١٤٩.

(٤) الطفرة: يقصد بها: تجويز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة، وقد قال بهذا: النظّام من المعتزلة.
انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٩، الفصل لابن حزم ٥/ ٦٤، ٦٥.

بداية الترجمة:

كانت بدايات أخذ علوم الأوائل من القرن الأول، ولكنها كانت بصورة ضئيلة، ثم بدأت تفشو وتزداد على مرّ الزمان.

يقول السيوطي رحمه الله: «إن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر بينهم؛ لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها.

ثم اشتهرت في زمن البرمكي[١]، ثم قوي انتشارها في زمن المأمون لما أثاره من البدع، وحثّ عليه من الاشتغال بعلوم الأوائل[٢]، وإخماد السنّة»[٣].

والجدير بالذكر أن بداية الترجمة في العهد الأموي كانت مقصورة على العلوم العلمية، كالصنعة والطب، وبعد ذلك ترجمت العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق[٤].

---

(١) يحيى بن خالد بن برمك، أبو الفضل، مؤدب الرشيد العباسي ومعلمه، وقد اشتهر بجوده وحسن سياسته، وقرّبه الرشيد، ثم سجنه، ونكب به وبأسرته، وبقي في السجن حتى مات سنة ١٩٠هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٥/ ٢٦٥ ـ ٢٧٣، البداية والنهاية ١٠/ ٢٠٤، ٢٠٥، الأعلام ٩/ ١٧٥، ١٧٦.

(٢) ومعلوم أن كتب الأوائل فيها الطيب والخبيث، ولكن غلبت عليها العلوم المنحرفة التي ترجم ـ مع الأسف ـ كثير منها.

(٣) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٢.

(٤) انظر: ضحى الإسلام ١/ ٢٧١.

وقد كانت بداية الترجمة على يد خالد بن يزيد بن معاوية[1]، الذي كان محباً للعلوم، فأمر بترجمة بعض كتب الكيمياء، ثم جاء المنصور وشجّع على الترجمة كذلك، إلى أن أتى يحيى بن خالد بن برمك الذي فتح باب الترجمة على مصراعيه[2]، وكان عبد الله بن المقفّع[3] من أول من ترجم كتب المنطق[4].

والأمر الذي يلفت الانتباه في أمر هؤلاء المترجمين أن أكثرهم، بل كلهم ــ فيما اطلعت ــ كانوا منحرفي العقيدة، فهم ما بين زنديق[5] حاقد، ونصراني متربّص، ومرتزق متهالك، ومن نظر في أسمائهم وسيرهم تبيّن له

(١) خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي، أبو هاشم الدمشقي، يوصف بالعلم والشعر. توفي سنة ٩٠هـ.
انظر ترجمته في: الكاشف ١/ ٢٧٦، تهذيب التهذيب ٣/ ١٢٨، ١٢٩، تقريب التهذيب ١/ ٢٢٠.

(٢) انظر: الفهرست ص ٣٣٨ ــ ٣٤١، صون المنطق والكلام ص ٦ ــ ١٠، ضحى الإسلام ١/ ٢٦٤، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ١٢٨.

(٣) عبد الله بن المقفّع، كاتب شاعر، أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، وهو فارسي الأصل، وقد ترجم بعض الكتب للمنصور العباسي واتهم بالزندقة، فقتله أمير البصرة سنة ١٤٥هـ.
انظر ترجمته في: الفهرست ص ١٧٢، البداية والنهاية ١٠/ ٩٦، لسان الميزان ٣/ ٣٦٦، ٣٦٧، معجم المؤلفين ٦/ ١٥٦.

(٤) انظر: الفهرست ص ٣٤١، ضحى الإسلام ص ٢٦٤، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ١٢٨.

(٥) يأتي تعريف الزنديق ص ٨٠.

حقيقة أمرهم[1].

وقد روى الشيخ نصر المقدسي[2] في كتابه «الحجة على تارك المحجة» حادثة تبين كيفية بداية الأخذ بتراث اليونان، فقد روى بسنده عن أبي محمد عبد الله بن أبي زيد المالكي[3] قصة إخراج كتب اليونان إلى الإسلام، فذكر أن «سبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحيى بن خالد بن برمك، وذلك أن كتب اليونانية كانت ببلد الروم، وكان ملك الروم خائف على الروم إن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية، ويرجعوا إلى دين اليونانية، وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم.

فجمع الكتب في موضع، وبنى عليها بناء مطمساً بالحجر والجصّ، حتى لا يوصل إليها.

---

(١) انظر أسماء جملة منهم وشيئاً من أخبارهم في: الفهرست ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢، ضحى الإسلام ١/ ٢٢٣ ـ ٢٢٧، ٢٨٣، الفلسفة الإسلامية ـ دراسة ونقد ص ٥٥ ـ ٥٨.

(٢) نصر بن إبراهيم بن نصر النابلسي المقدسي الفقيه الشافعي، الإمام القدوة العلامة المحدث، شيخ الإسلام، صاحب التصانيف، كان فقيهاً إماماً زاهداً عاملاً، توفي سنة ٤٩٠هـ.
انظر ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٢٥، ١٢٦، طبقات الشافعية ٥/ ٣٥١ ـ ٣٥٣، السير ١٩/ ١٣٦ ـ ١٤٣، شذرات الذهب ٣/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

(٣) عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي، أبو محمد، العلامة الفقيه، عالم أهل المغرب، حاز رئاسة الدين والدنيا وبرز في العلم والعمل، كان على طريقة السلف، وله عدة مؤلفات، توفي سنة ٣٨٩هـ أو ٣٨٦هـ.
انظر ترجمته في: الفهرست ٢٨٣، ٢٨٤، ترتيب المدارك للقاضي عياض ٦/ ٢١٥ ـ ٢٢٢، شذرات الذهب ٣/ ١٣١، السير ١٧/ ١٠ ـ ١٣.

فلما أفضت رياسة دولة بني العباس إلى يحيـى بن خالد، وكان زنديقاً، بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم، فصانع ملك الروم الذي كان في وقته بالهدايا، ولا يلتمس منه حاجة، فلما أكثر عليه، جمع الملك بطـارقته وقـال لهم: إن هـذا الرجل خـادم العربي قـد أكثر عليّ من هداياه، ولا يطلـب مني حاجة، ولا أراه[1] يلتمس حاجة، وأخـاف أن تكـون حاجته تشقّ عليّ، وقد شغل بالي، فلما جاءه رسول يحيـى قـال لـه: قـل لصاحبك إن كانت له حاجة فليذكرها، فلما أخبر الرسول يحيـى رده إليه وقال له: حاجتي الكتب التي تحت البناء، يرسلها إلي، أُخرج منها بعض ما أحتاج وأردها إليه، فلما قرأ الرومي كتابه استطار فرحاً، وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان، وقال لهم: قد كنت ذكرت لكم عن خادم العربي أنه لا يخلو من حاجة، وقد أفصح بحاجته، وهي أخف الحوائج عليّ، وقد رأيت رأياً فاسمعوه، فإن رضيتموه أمضيته، وإن رأيتم خلافه تشاورنا في ذلك حتى تتفق كلمتنا، فقالوا: وما هـو؟ قال: حـاجته الكتب اليونانية، يستخرج منها ما أحب، ويردها، قالوا: فما رأيك؟ قال: قد علمت أنه ما بنى عليها من كـان قبلنا إلا أنه خـاف إن وقعت في أيـدي النصـارى وقـرأوها كـان سبباً لهلاك دينهم، وتبديد جماعتهم، وأنا أرى أن أبعث بها إليه، وأسأله أن لا يردها، يبتلون بها، ونسلم نحن من شرّها، فإني لا آمن أن يكون بعدي من يجترىء على إخراجها إلى الناس فيقعوا فيما خيف عليهم، فقالوا: نعم الرأي رأيت أيها الملك، فامضه، فبعث بالكتب إلى يحيـى بن خالد، فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف، فمما أخرج منها كتاب: حد

---

(١) لعل العبارة: ولا أراه إلا يلتمس حاجة.

المنطق. . .»[1].

ونقل السيوطي عن الصلاح الصفدي[2] حكاية طلب المأمون من بعض ملوك النصارى كتباً من خزانة كتب اليونان[3].

والمقصود أن ترجمة كتب الفلسفة والمنطق قد جرّت على المسلمين ويلات كثيرة، وفرّقت كلمتهم، وأفسدت عقائدهم.

ولعلّي في المبحث التالي أذكر بعض الأسباب التي حملت بعض الناس على ترجمة تلك الكتب.

أسباب ترجمة كتب المنطق والفلسفة:

في الحقيقة إن هناك عدة أسباب حملت من حملت على ترجمة كتب اليونان ونحوهم من الأمم الأخرى، ويمكن إيجاز هذه الأسباب بما يلي:

١ ــ ضعف الإيمان، وقلة الوثوق والفهم لكتاب الله وسنّة رسوله ﷺ.

٢ ــ كثرة الجدل والتناظر بين المسلمين من جهة، وغيرهم من اليهود والنصارى من جهة أخرى، فقد حملهم هذا على ترجمة كتب القوم؛ ليعرفوا

---

(١) عن كتاب: صون المنطق والكلام ص ٧، ٨.

(٢) خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي ــ نسبة إلى «صفد» بلدة في فلسطين، ولد بها ــ صلاح الدين، أديب مؤرخ، كثير التصانيف، ولع بالأدب وتراجم الأعيان، توفي سنة ٧٦٤هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية ١٠/٥ ــ ٣٢، البداية والنهاية ١٤/٣٠٣، الدرر الكامنة ٢/١٧٦، ١٧٧، الأعلام ٢/٣٦٤، ٣٦٥.

(٣) انظر: صون المنطق والكلام ص ٨، ٩.

طريقتهم في الجدال والحجاج، وكيفية ترتيب البراهين. . .

٣ ــ النظر إلى حضارات وثقافات الأمم الأخرى بعين الإكبار والإعجاب، الأمر الذي جعلهم يترجمون كل ما عندهم من الطيب والخبيث.

٤ ــ ميل بعض الخلفاء والوزراء إلى علوم الفلسفة، والمنطق، والكيمياء، والتنجيم، ونحوها ــ لأسباب خاصة بهم ــ، ومن ذلك ما حصل على يد الأمير الأموي خالد بن يزيد، الذي اعتزل السياسة، واشتغل بالكيمياء، وطلب أن تترجم له بعض المؤلفات.

وهكذا تسابق الخلفاء والوزراء على ترجمة هذه الكتب، ورصدوا لها المكافآت الطائلة.

٥ ــ انتشار الحركة العقلية بزعامة المعتزلة، ومحاولة هذه المدرسة إقامة العقيدة الدينية على أساس من الاستدلال والنظر العقلي، وتشكيل جبهة عقلية ــ بالتعاون مع الدولة ــ تستمد أصولها من الفلسفة اليونانية.

٦ ــ زعم من يسمى بالفلاسفة الإسلاميين أن العلوم الإلهية غامضة خفية، ولا يمكن معرفتها إلا عن طريق المنطق[١].

وفي نظري أن تلك هي أهم الأسباب التي حملت على ترجمة كتب المنطق والفلسفة والتي كان لها الأثر الكبير في انحراف منهج أهل الكلام عن طريقة السلف الصالح.

---

(١) انظر بعض هذه الأسباب في: تهافت الفلاسفة ص ٨٤، ضحى الإسلام ١/ ٢٦٥ ــ ٢٦٧، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ١٢٦، الفلسفة الإسلامية ــ دراسة ونقد ص ٥٣، ٥٤، الجانب الإلهي، محمد البهي ص ١٦٧ ــ ١٧٤.

ثالثاً ــ البعد عن الكتاب والسنّة والجهل بهما:

ومن أهم الأسباب في انحراف منهج أهل الكلام عن الصواب ووقوعهم في تناقضات، وبدع كفريات: بعدهم عن الكتاب والسنّة، وجهلهم بهما، بل إنك لتجد أحدهم يعلم ويفقه ويحفظ كلام المناطقة والفلاسفة، ويعتني به أكثر من اعتنائه بكلام الله ورسوله، وهذا أمر مشاهد وظاهر في القديم والحديث.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«ومن المعلوم أن المعظمين للفلسفة والكلام، المعتقدين لمضمونها، هم أبعد عن معرفة الحديث، وأبعد عن اتباعه من هؤلاء[1]، وهذا أمر محسوس، بل إذا كشفت أحوالهم وجدتهم من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحواله، وبواطن أموره، وظواهرها، حتى لتجد كثيراً من العامة أعلم بذلك منهم، ولتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول وما لم يقله، بل قد لا يفرقون بين حديث متواتر عنه، وحديث مكذوب موضوع عليه... حتى تجد في أئمة علماء هؤلاء من لا يميّز بين القرآن وغيره، بل ربما ذكرت عنده آية فقال: لا نسلّم صحة الحديث، وربما قال لقوله عليه السلام كذا، وتكون آية من كتاب الله، وقد بلغنا من ذلك عجائب، وما لم يبلغنا أكثر»[2].

---

(١) الإشارة تعود إلى المنتسبين للحديث وأهله، المحبين للقرآن والسنّة، والباحثين عن معانيهما، مع تقصير في سماع الحديث وكتابته وروايته.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٩٥، ٩٦، باختصار، وانظر: الفرقان بين الحق والباطل، لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ١٧٥.

رابعاً ـــ ضعف الإيمان في النفوس:

نستطيع القول بأن ضعف الإيمان في النفوس كان سبباً أساساً في انحراف منهج أهل الكلام، وذلك لما يفرزه هذا الضعف من نتائج سلبية تظهر من خلال تناول مسائل العقيدة بالبحث، فإذا ضعف إيمان الشخص قلّ تعظيمه لكلام ربّه وكلام نبيّه ﷺ، وسهل عليه معارضتهما بالحجج العقلية والشبهات الإلحادية، بل لا يجد حرجاً في رد كل حديث، وتحريف معنى كل آية لا توافق هواه ومعتقده، وربما تسلّح لذلك بكلام الزنادقة من المناطقة والفلاسفة، وسائر أهل الأهواء والمشارب المنحرفة.

كما أن ضعف الإيمان يحبب للإنسان كثرة الجدل والمناظرة بالباطل، لا لأجل الوصول للحق، بل يخوض المعارك الكلامية بهدف الانتصار على الخصم، ولو وضح له أن الحق مع خصمه.

وأخيراً. . . فإن ضعف الإيمان يصدّ عن اتباع الحق، ويزيّن للنفس الأهواء والشهوات والآراء الباطلة.

والمستعرض لسِيَر كثير من أئمة الكلام يجد عندهم من المجون، والانحراف الخلقي، والعقدي، ومعارضة النصوص الشرعية الشيء الكثير[1]، وهذا يكشف للناظر حقيقة هؤلاء وسبب انحرافهم.

آثار منهج أهل الكلام على عقيدتهم:

لا شك أنه كان للمنهج المنحرف الذي اتبعه أهل الكلام في تناول موضوعات العقيدة آثار ونتائج وخيمة، ظهرت في كتاباتهم وحياتهم،

---

(١) انظر سير بعض أئمة الكلام في: تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة ص ١٥، ٣٥، ٣٦، والفرق بين الفرق ١٣١ ـــ ١٣٤.

واعترف بها بعضهم، ويمكن إيجاز هذه الآثار في الأمور التالية:

١ ــ الوقوع في التناقض، فتجد أحدهم يقول الشيء ويقول ما يخالفه في موضع آخر، فأهل الكلام أكثر الناس انتقالاً من قول إلى قول، وجزماً بالقول في موضع، وجزماً بتنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر، والقول بأقوال مخالفة للشرع والعقل(١).

٢ ــ كثرة الشك والحيرة والاضطراب، وعدم الوصول إلى اليقين.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«إنك تجدهم أعظم الناس شكاً واضطراباً، وأضعف الناس علماً ويقيناً، وهذا أمر يجدونه في أنفسهم، ويشهده الناس منهم... وما زال أئمتهم يخبرون بعدم الأدلة والهدى في طريقهم... حتى قال أبو حامد الغزالي: «أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام»، وهذا أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب ــ باب الحيرة والشك والاضطراب ــ... وكان ابن واصل الحموي(٢) يقول:

«استلقي على قفاي، وأضع الملحفة على نصف وجهي، ثم أذكر

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٨٠، ١٨١، نقض المنطق ص ٤٢، درء التعارض ١/١٥٨، ١٥٩، منهاج السنة ٢/١٩٠، الصواعق المرسلة ٣/١١٥٨، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ٩٣١ ــ ٩٤٢.

(٢) محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل الحموي، مؤرخ عالم بالمنطق، أقام بمصر، ولقب بقاضي القضاة، وكان غاية في الذكاء، توفي سنة ٦٩٧هـ.
انظر ترجمته في: بغية الوعاة ١/١٠٨، ١٠٩، الأعلام ٧/٣، معجم المؤلفين ١٠/١٧، ١٨.

المقالات، وحجج هؤلاء وهؤلاء، واعتراض هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر، ولم يترجح عندي شيء»[1].

وقد اعترف أكثر أئمة أهل الكلام والفلسفة بأن أكثر الطرائق التي سلكوها في أمور الربوبية بالأقيسة التي ضربوها لا تفضي بهم إلى العلم واليقين[2].

٣ ــ كثرة الجدل وتتبع المتشابه؛ لتأييد الرأي، والرد على الخصوم، حتى صُرفوا عن الانتفاع بالقرآن والاهتداء بهداه، إلى تتبع الآي التي يرون فيها نصراً لقولهم وإبطالاً لقول خصومهم، ويكفي دليلاً لهذا ما كان يفعله رأس المعتزلة واصل بن عطاء[3]، فقد سئلت أخت عمرو بن عبيد[4]،

---

(١) نقض المنطق ص ٢٥، ٢٦، باختصار، وانظر: الصواعق المرسلة ٤/١٢٥٩ ــ ١٢٦٣.

(٢) انظر: الاستقامة لشيخ الإسلام ١/٧٩، والصواعق المرسلة ٢/٦٦٤ ــ ٦٦٩.
وانظر أمثلة على حيرتهم وشكهم في رسالة: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ٩٤٣ ــ ٩٤٨.

(٣) واصل بن عطاء المخزومي مولاهم البصري، الغزال، أبو حذيفة، البليغ الأفوه، كان يلثغ بالراء غيناً، طرده الحسن البصري من مجلسه لما قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر، توفي سنة ١٣١هـ.
انظر ترجمته في: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ٤٢ ــ ٤٨، وفيات الأعيان ٥/٦٠ ــ ٦٤، السير ٥/٤٦٤، ميزان الاعتدال ٤/٣٢٩، لسان الميزان ٦/٢١٤، ٢١٥.

(٤) عمرو بن عبيد، أبو عثمان البصري، زاهد عابد قدري، من كبار المعتزلة، ومن أوائلهم، وله مؤلفات، توفي سنة ١٤٣هـ.
انظر ترجمته في: المجروحين لابن حبان ٢/٦٩ ــ ٧١، طبقات المعتزلة ٤٨ ــ =

وكانت زوجة واصل: أيهما أفضل؟ فقالت: بينهما كما بين السماء والأرض، فقيل: كيف كان علمهما؟ قالت: كان واصل إذا جنّه الليل صف قدميه يصلي، ولوح ودواة موضوعان، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته[1].

٤ ــ كثرة الافتراق والاختلاف بينهم، وتكفير بعضهم بعضاً، مع دعوى كل منهم أن الذي يقوله حق مقطوع به، وأن قول خصمه مقطوع ببطلانه[2].

٥ ــ قلة تعظيم النصوص الشرعية، والزعم بأنها لا تفيد اليقين، ومعارضتها بأوهام العقول[3]، بل صرح من صرح منهم أن الأخذ بظواهر النصوص الشرعية من أصول الكفر[4].

٦ ــ الغلوّ في تعظيم العقل، وإقحامه فيما لا يدركه، ولا يحيط به، وجعل عقول الناس هي الحاكمة والقاضية فيما يؤخذ وما لا يؤخذ من العقائد، حتى أصّلوا أصولاً عقلية، وكفروا أو فسقوا أو خطئوا من خالفها[5].

= ٥٢، وفيات الأعيان ٣/ ١٣٠ ــ ١٣٣، ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٣ ــ ٢٨٠، البداية والنهاية ١٠/ ٧٣، تهذيب التهذيب ٨/ ٧٠ ــ ٧٥.

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٤١.

(٢) انظر: نقض المنطق ص ٤٣، وانظر في تكفير بعضهم بعضاً: الفرق بين الفرق ص ١٣٢، ١٦٦، ١٨٢، ١٩٧، ٣٦١، والتنبيه للملطي ص ٤٠.

(٣) انظر: درء التعارض ١/ ٢٧٧، الصواعق المرسلة ٢/ ٦٣٢.

(٤) انظر: حاشية الصاوي على الجلالين ٣/ ٩.

(٥) انظر: درء التعارض ١/ ٢٧٧.

تلك أبرز النتائج والآثار التي أفرزها منهج أهل الكلام المنحرف، وستظهر جلية ـ إن شاء الله ـ في ثنايا هذا البحث، وندرك بوضوح ما جره منهجهم عليهم من ظلمات وجهالات، وشكوك، وفسوق، وما جنوه بهذا المنهج على العقيدة، بما ابتدعوه من مباحث وآراء ومعتقدات، كان لها الأثر الكبير في صدّ كثير من الناس عن الاهتداء بهدي الوحي، وعن صافي العقيدة وبرد الإيمان وطمأنينة الإسلام ويقين التوحيد.

● ● ●

المبحث الثالث

منهج السلف في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة

لقد تميز منهج السلف الصالح في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة بميزات وخصائص جعلتهم ينجون من الحيرة والتناقض والاضطراب الذي وقع فيه من زاغ عن الكتاب والسنّة وابتغى الهدى في غيرهما.

وما كان لأهل السنة والجماعة أن ينجوا من هذا التخبط الذي مُنِي به غيرهم بآرائهم وأفكارهم، بل إنما حصل لهم ذلك بتحقيق التوحيد، وتعظيم الله ورسوله، فلم يجدوا في أنفسهم حرجاً من الأخذ بجميع نصوص الشرع، واطراح ما عداها.

ويمكن أن نلخص منهج السلف في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة في الأمور التالية:

١ ــ التعظيم لنصوص الشرع والتسليم لها، والتحذير من مخالفتها:

إن أهم ما تميز به السلف ــ رحمهم الله ــ أنهم كانوا وقافين عند

نصوص الشرع، فلا يعارضونها بآرائهم واجتهاداتهم، ولا يترددون في الأخذ بها، بل يعظمونها، ويسلمون لها، ويرون الزيغ والهلاك في مخالفتها، وذلك امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [سورة النساء: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [سورة الأنفال: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [سورة النور: ٦٣]، وامتثالاً لقوله ﷺ: «وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به: كتاب الله»، وقوله: «فمن رغب عن سنّتي فليس مني»[1].

ولهذا تظافر كلام السلف بلزوم الكتاب والسنّة وعدم تجاوزهما، وأنكروا على من لم يأخذ بهما، فهذا الشافعي أتاه رجل فسأله عن مسألة فقال: قضى رسول الله ﷺ كذا وكذا، فقال الرجل للشافعي: ما تقول أنت؟ فقال: سبحان الله، تراني في كنيسة!، تراني في بِيعة![2]، ترى على وسطي زُنّاراً![3]، أقول قضى رسول الله ﷺ كذا وكذا، وأنت تقول لي: ما تقول

---

(١) رواه البخاري في كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح ٦/١١٦، ومسلم في كتاب النكاح رقم (٥)، ٢/١٠٢٠.

(٢) البِيعة بالكسر: معبد النصارى. انظر: الصحاح ٣/١١٨٩، المعجم الوسيط ١/٧٩.

(٣) الزُنَّار: حزام يشده النصراني على وسطه. انظر: الصحاح ٢/٦٧٢، المعجم الوسيط ١/٤٠٣.

أنت؟!(١).

وقال قوام السنة أبو القاسم الأصبهاني(٢): «ليس لنا مع سنّة رسول الله ﷺ من الأمر شيء إلا الاتباع والتسليم، ولا يعرض على قياس ولا غيره، وكل ما سواها من كلام الآدميين تبع لها، ولا عذر لأحد يتعمد ترك السنّة ويذهب إلى غيرها؛ لأنه لا حجة لقول أحد مع قول رسول الله ﷺ إذا صحّ...»(٣).

وفي أصول السنّة لابن زمنين(٤): «اعلم ــ رحمك الله ــ أن السنّة دليل القرآن، وأنها لا تدرك بالقياس، ولا تؤخذ بالعقول، وإنما هي الاتباع للأئمة، ولما مشى عليه جمهور هذه الأمة، وقد ذكر الله ــ عزّ وجلّ ــ أقواماً

(١) كلام الشافعي هذا روي عنه بعدة ألفاظ، وقد رواه أبو نعيم في الحلية ٩/١٠٦، وابن عساكر في تاريخ دمشق ١٥/١٧، ١٨، مخطوط، وانظر: مختصر الصواعق ٢/٢٥٠.

(٢) أبو القاسم، إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني، الملقب بقوام السنة، كان إماماً حافظاً حسن الاعتقاد، جميل الطريقة، قليل الكلام، ليس في وقته مثله، وكان إماماً في التفسير والحديث واللغة والأدب، توفي سنة ٥٣٥هـ.
انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٢/٢١٧، السير ٢٠/٨٠ ــ ٨٨، شذرات الذهب ٤/١٠٥، ١٠٦، الرسالة المستطرفة ص ٤٣.

(٣) الحجة في بيان المحجة، لقوام السنة ق/٢٢٢ مخطوط، وانظر ق/٢٦٩.

(٤) محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المرّي الأندلسي، صاحب قرطبة، استبحر في العلم، وصنف في الزهد والرقائق، وكان صاحب جد وإخلاص، توفي سنة ٣٩٩هـ.
انظر ترجمته في: ترتيب المدارك ٧/١٨٣ ــ ١٨٦، السير ١٧/١٨٨، ١٨٩، شذرات الذهب ٣/١٥٦، شجرة النور الزكية ١/١٠١.

أحسن الثناء عليهم، فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٨﴾ [سورة الزمر: ١٧ ــ ١٨]، وأمر عباده فقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١٥٣﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣][١].

فالسلف ــ رحمهم الله ــ يجعلون كلام الله وكلام رسوله هو الأصل الذي يعتمد عليه، وإليه يرد ما تنازع الناس فيه، فما وافقه كان حقاً، وما خالفه كان باطلاً[٢].

يقول ابن أبي العز[٣] في شرحه للعقيدة الطحاوية:

«فالواجب كمال التسليم للرسول ﷺ، والانقياد لأمره، وتلقّي خبره بالقبول والتصديق دون أن يعارضه بخيال باطل يسميه معقولاً، أو يُحمله شبهة، أو شكاً، أو يقدم عليه آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فيوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان[٤].

وقد كان السلف ــ رحمهم الله ــ يتحاشون الكلام فيما لم يرد به نص، لا سيما في أمر العقيدة، لكن إذا ورد النص بشيء من ذلك كانوا أشد الناس

---

(١) أصول السنة لابن زمنين ص ١.

(٢) درء التعارض ١/ ٢٧٧.

(٣) علي بن علي بن محمد أبي العز الدمشقي الحنفي علاء الدين فقيه، ولي القضاء بدمشق، توفي سنة ٧٩٢هـ.
انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ٣/ ١٥٩، ١٦٠، شذرات الذهب ٦/ ٣٢٦، هدية العارفين ١/ ٧٢٦، الأعلام ٥/ ١٢٩، معجم المؤلفين ٧/ ١٥٦.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي ١/ ٢٢٨.

تمسكاً به، وأخذاً بموجبه، ولهذا قال أفلح بن محمد[1]: قلت لابن المبارك: إني أكره الصفة ـ عنى صفة الربّ تبارك وتعالى ـ فقال: وأنا أشد الناس كراهية لذلك، ولكن إذا نطق الكتاب بشيء قلنا به، وإذا جاءت الآثار بشيء جسرنا عليه»[2].

فليس لمسلم أن يتردد في الأخذ بالكتاب والسنّة، أو أن يعرض عن التحاكم إليهما. . .

يقول ابن حزم رحمه الله: «فلم يسع مسلماً يقر بالتوحيد أن يرجع عند التنازع إلى غير القرآن والخبر عن رسول الله ﷺ، ولا أن يأبى عما وجد فيهما، فإن فعل ذلك بعد قيام الحجة عليه فهو فاسق، وأما من فعله مستحلاً للخروج عن أمرهما، وموجباً لطاعة أحد دونهما، فهو كافر، لا شك عندنا في ذلك، وقد ذكر محمد بن نصر المروزي[3] أن إسحاق بن راهويه[4] كان

---

(١) لم أجد له ترجمة، وقد قال المحدث الألباني: «أفلح بن محمد لم أعرفه».
انظر: مختصر العلو ص ١٥٢.

(٢) مختصر العلو ص ١٥٢، والأثر أخرجه اللالكائي بنحوه ٣/ ٤٣١.

(٣) محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، أبو عبد الله، الإمام شيخ الإسلام، الحافظ، إمام عصره بلا مدافعة في الحديث، وكان من أعلم أهل زمانه باختلاف الصحابة والتابعين، وكان ذا عبادة وخشوع، توفي سنة ٢٩٤هـ.
انظر ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٩٢ ـ ٩٣، طبقات الشافعية ٢/ ٢٤٦ ـ ٢٥٥، البداية والنهاية ١١/ ١٠٢، ١٠٣، السير ١٤/ ٣٣ ـ ٤٠، شذرات الذهب ٢/ ٢١٦، ٢١٧.

(٤) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي ـ المعروف بابن راهويه، جمع بين الحديث والفقه والورع، وكان أحد أئمة الإسلام، توفي سنة ٢٣٨هـ. =

يقول: من بلغه عن رسول الله ﷺ خبر، يقر بصحته، ثم رده بغير تقية فهو كافر»[1].

وبهذا نعلم أن طريقة السلف ــ رحمهم الله ــ اتباع آثار النبيّ ﷺ باطناً وظاهراً، وأنهم يؤثرون كلام الله على كلام غيره من كلام أصناف الناس، ويقدمون هدي محمّد ﷺ على هدي كل أحد، وبهذا سمّوا أهل الكتاب والسنّة[2].

٢ ــ السنّة وحيٌ، ولا تعارض القرآن:

ويعتقد السلف ــ رحمهم الله ــ أن السنّة وحي، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [سورة النجم: ٣، ٤]، ولقوله ﷺ: «ألا أني أوتيت الكتاب ومثله معه»[3].

= انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/٣٧٩، ٣٨٠، وفيات الأعيان ١/١٧٩، ١٨٠، طبقات الشافعية ٢/٨٣ ــ ٨٩، السير ١١/٣٥٨ ــ ٣٨٣، البداية والنهاية ١٠/٣١٧، تهذيب التهذيب ١/٢١٦ ــ ٢١٩.

(١) الأحكام لابن حزم ١/٩٩.

(٢) انظر: العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام، ضمن مجموع الفتاوى ٣/١٥٧.
وانظر حول هذا الموضوع: شرح أصول السنة للالكائي ١/٢٩ ــ ٩٦، ذمّ التأويل لابن قدامة ١١ ــ ٢٧، ٣٠ ــ ٣٦، الإبانة لابن بطة ١/٢٢٣ ــ ٢٦٩، مجموع الفتاوى ٤/٢ ــ ٨، ١٣/٦٠، نقض المنطق ص ٤ ــ ٧، درء التعارض ٧/٤٠، صون المنطق ص ١٥٨، ١٧٠، أهل السنّة والجماعة معالم الانطلاقة الكبرى ص ٦٥.

(٣) رواه أبو داود في كتاب السنّة، باب في لزوم السنّة ٤/٢٠٠، وأحمد ٤/١٣١، إلا أنه قال: «القرآن»، بدل: «الكتاب»، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/٥١٦.

وقوله: «لا أُلفين أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»[1].

ويعتقدون أنها محفوظة، واجبة الاتباع كالقرآن، كما يعتقدون أنه لا اختلاف بين السنّة والقرآن، بل كل منهما يصدق الآخر، والسنة مبيّنة للقرآن ومفصلة لما أجمل من أحكامه[2].

قال قوام السنَّة رحمه الله: «ومن قبل عن النبيّ ﷺ فإنما يقبل عن الله، ومن رد عليه فإنما يرد على الله، قال الله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [سورة النساء: ٨٠]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [سورة الفتح: ١٠].

قال الشافعي: سنة رسول الله ﷺ مع كتاب الله عزّ وجلّ مقام البيان عن الله عزّ وجلّ، وليس شيء من سنن رسول الله ﷺ يخالف كتاب الله في حال؛ لأن الله عزّ وجل قد أعلم خلقه أن رسول الله ﷺ يهدي إلى صراط مستقيم»[3].

فالسنّة مثل القرآن في وجوب الأخذ بها، كما أن طاعة الرسول ﷺ

---

(١) رواه الترمذي في كتاب العلم، باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث رسول الله ﷺ ٤/١٤٤، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه ١/٧٠٦، وأبو داود في كتاب السنّة، باب في لزوم السنّة ٤/٢٠٠، وأحمد بنحوه ٤/١٣١.
والحديث صححه الألباني كما في صحيح الجامع ٢/١٢٠٤، وصحيح الترمذي ٢/٣٣٩.

(٢) انظر: الأحكام لابن حزم ١/٩٨ ــ ١٠٠.

(٣) الحجة في بيان المحجة ق/١٩١.

واجبة كطاعة الله، ولهذا لا يمكن أن يوجد تعارض بين نصوص الشرع في نفس الأمر، وإنما قد يحصل لبعض الناس التباس، وسوء فهم، فيظن أن هناك تعارضاً، وليس الأمر كذلك، يقول ابن حزم رحمه الله:

«إن القرآن والحديث الصحيح متفقان، هما شيء واحد، لا تعارض بينهما ولا اختلاف، يوفق الله لفهم ذلك من شاء من عباده، ويحرمه من شاء، لا إله إلا هو»[1].

ويقول ابن القيم رحمه الله:

«ونحن نقول قولاً كلياً نشهد الله تعالى عليه وملائكته، إنه ليس في حديث رسول الله ﷺ ما يخالف القرآن، ولا ما يخالف العقل الصريح، بل كلامه بيان للقرآن وتفسير له، وتفصيل لما أجمله»[2].

٣ ـ تقديم الشرع على العقل:

والسلف ـ رحمهم الله ـ يقدمون الشرع على العقل، ويرون أن كل ما خالف الشرع فهو خيال وأوهام[3] لا حقائق، ذلك أن ما صح وثبت من الشرع لا يمكن أن يوجد فيه خطأ، بخلاف عقول الناس وآرائهم، فهي معرضة للخطأ والهوى والجهل وغير ذلك من الواردات التي ترد على العقل البشري الضعيف.

ومن هنا لم ينظر السلف فيما خالف الشرع أياً كان مصدره وقائله.

---

(١) الأحكام لابن حزم ١/ ١٠٠.

(٢) مختصر الصواعق ٢/ ٤٤١.

(٣) انظر درء التعارض ٧/ ٢٩.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة، ولا قال قط قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول: فيجب تقديم العقل»[1].

وسيأتي لهذا زيادة بيان في صلب البحث إن شاء الله تعالى.

٤ ــ الأخذ بالآحاد في أبواب العقيدة:

ويأخذ السلف بكل ما صحّ عن رسول الله ﷺ، سواء كان متواتراً أم آحاداً، وسواء في أبواب العقيدة أو غيرها، فيرون الأخذ بكل ذلك علماً وعملاً، وقد حكى إجماعهم على ذلك غير واحد من أهل العلم كالخطيب البغدادي[2]، وابن عبد البر، وغيرهما[3]، فلا فرق بين متواتر وآحاد في وجوب الأخذ به واعتقاد موجبه، وليس أخذ العقيدة مقصوراً على ما ثبت بطريق التواتر.

ومما تجدر الإشارة إليه أن أهل السنّة والجماعة يعطون كل دليل حقه، فما ثبت بدليل قطعي قطعوا بموجبه، وما كان راجحاً قالوا

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع الفتاوى ٢٨/١٣، ٢٩، وانظر: درء التعارض ٢٥٥/٥، ٢٥٦، الصواعق المرسلة ٧٤١/٢، ٧٤٢، قواعد المنهج السلفي ص ٢٥٣، في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة ص ٨١ ــ ٨٤.

(٢) انظر: الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص ٧٢.

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر ٢/١، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣٥٢/٢، ولوامع الأنوار البهية ١٩/١، والمسودة ص ٢٤٨، ومجموع الفتاوى ٢٥٩/٢٠ ــ ٢٦٣، ومذكرة في أصول الفقه للشنقيطي ص ١٠٤، ١٠٥.

بموجبه[1]، وسيأتي زيادة تفصيل وبيان لهذا إن شاء الله تعالى.

٥ ــ عدم الأخذ بالأحاديث الضعيفة:

وكان من منهج السلف ــ رحمهم الله ــ طرح الأحاديث الضعيفة وعدم الأخذ بها؛ لأن الدين لا يبنى على حديث ضعيف غير ثابت، فضلاً عن أن يبنى على حديث موضوع يعلم كذبه، بل ولا يجوز تأويل ما علم كذبه بتقدير ثبوته.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فأما إذا علم أن اللفظ كذب على رسول الله ﷺ لم يجز أن يرويه عن النبيّ ﷺ؛ لقوله ﷺ: «من حدّث عني بحديث وهو يُرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين»[2]، ولا يجوز تفسير ما علم أنه كذب بتقدير ثبوته»[3].

ويقول ابن قدامة رحمه الله:

«وأما الأحاديث الموضوعة التي وضعتها الزنادقة ليلبسوا بها على أهل الإسلام، أو الأحاديث الضعيفة ــ إما لضعف رواتها أو جهالتهم، أو لعلة

---

(١) انظر: درء التعارض ١/ ٥٣، ٣/ ٣٨٣، ٣٨٤.

(٢) رواه مسلم في مقدمة صحيحه ١/ ٩، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب من حدث عن رسول الله ﷺ حديثاً وهو يرى أنه كذب ١/ ١٤، والترمذي في كتاب العلم، باب فيمن روى حديثاً وهو يرى أنه كذب ٤/ ١٤٣، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ٢/ ١٠٦٦، وصحيح الترمذي ٢/ ٣٣٨.
ولفظة «الكاذبين» ضبطت بكسر الباء وفتح النون على الجمع، وهذا هو المشهور، وضبط أيضاً بفتح الباء وكسر النون على التثنية. انظر: شرح صحيح مسلم للنووي ١/ ٦٤، ٦٥.

(٣) نقض التأسيس ٢/ ١٧٢، مخطوط، وانظر: المصدر نفسه ٣/ ٤٨٦ ــ ٤٨٨.

فيها ـ فلا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها، بل وجودها كعدمها»[1].

ومن هنا نعلم أنه لا يجوز الاعتماد على الأحاديث الضعيفة ولا تعليق حكم بها، ولا اعتقاد موجبها[2].

٦ ـ الكتاب والسنّة وافيان بكل شيء:

ويعتقد أهل السنّة والجماعة أن الكتاب والسنّة وافيان بكل شيء، وأن فيهما الهدى والنور، وليس من شيء فيه صلاح للبشرية إلا وقد بين فيهما، كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [سورة النحل: ٨٩]، وقال ﷺ: «وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ليلها ونهارها سواء»[3].

فالرسول ﷺ بيّن لأمته ما يحتاجون من أمر دينهم، بل بيّن لهم أيضاً الهدي الصالح في كل الأمور، حتى قال أحد اليهود لسلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ: «قد علّمكم نبيّكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة! فقال: أجل، لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول»[4] الحديث.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فكل ما يحتاج الناس إليه في دينهم، فقد بيّنه الله ورسوله بياناً شافياً، فكيف بأصول التوحيد والإيمان»[5].

---

(١) ذمّ التأويل ص ٤٧.

(٢) انظر: التوسل والوسيلة، لشيخ الإسلام، ضمن مجموع الفتاوى ١/ ٢٥٠، ٢٥١.

(٣) رواه ابن ماجه في مقدمة سننه، باب اتباع سنّة رسول الله ﷺ ١/ ٤، وحسنه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ١/ ٦.

(٤) رواه مسلم في كتاب الطهارة رقم ٥٧، ١/ ٢٢٣.

(٥) تفسير سورة الإخلاص، ضمن مجموع الفتاوى ١٧/ ٤٤٣، وانظر: معارج الوصول، لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى ١٩/ ١٥٥، ١٥٦، ١٧٦، وانظر: =

٧ ــ الإيمان المطلق بما جاء عن الله ورسوله دون وقفه على الفهم والإدراك :

ومن منهج السلف ــ رحمهم الله ــ الإيمان المطلق بما جاء عن الله ورسوله ﷺ، كما قال بعضهم ــ ويروى ذلك عن الشافعي رحمة الله عليه ــ: «آمنت بما جاء عن الله، على مراد الله، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ﷺ»(١).

وهذا الإيمان غير موقوف على فهم المعنى وإدراكه؛ لأن عقول البشر قاصرة عن إدراك جميع المعاني والإحاطة بها، ولأن الخبر إذا جاء عن الله ورسوله لم نحتج في إيماننا أن نحيط بمعناه، بل نصدقه ونؤمن به أولاً، ثم نبحث عن معناه، فإن اهتدينا إليه وإلا فَلْنَنْسب القصور إلى أفهامنا، لا إلى كلام ربنا وسنّة نبيّنا ﷺ.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن ما أخبر به الرسول عن ربّه فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنّة وجب على كل مؤمن الإيمان به، وإن لم يفهم معناه»(٢).

٨ ــ الأخذ بظاهر النصوص:

ويعتقد أهل السنّة أن الله خاطبنا بما نفهم، وأراد منا اعتقاد ظاهر

= منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة «رسالة ماجستير» مطبوعة على الآلة الكاتبة ص ٢١٧ ــ ٢٣٣.

(١) انظر: ذمّ التأويل ص ١١، ونقض المنطق ص ٢.

(٢) الرسالة التدمرية، ضمن مجموع الفتاوى ٣/ ٤١.

النصوص على الوجه اللائق، فنصوص الصفات مثلاً تجرى على ظاهرها بلا كيف، كما تظافرت عبارات السلف في ذلك[1]، فتثبت له الصفات الواردة بلا تمثيل، فلو كان ظاهر النصوص غير مراد لما خاطبنا بها ربّنا تعالى، ولما أمرنا بتدبر كتابه، كما قال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٢٩﴾ [سورة ص: ٢٩].

فبهذا نعلم أن الواجب الأخذ بظواهر النصوص، وأنه ليس هناك باطن يخالف الظاهر، فالباطن الحق عند السلف موافق للظاهر الحق، وكل معنى باطن يخالف ظاهر الكتاب والسنّة فهو خيال وجهل وضلال[2].

تلك من أهم الخصائص والمميزات التي اتسم بها منهج السلف في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة، ولعلّه يأتي في المباحث القادمة تفصيل أكثر لهذا المنهج بإذن الله تعالى.

● ● ●

---

(١) انظر: إبطال التأويلات ص ٦ ــ ١٣ مخطوط.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/٨٦.

المبحث الرابع

موقف السلف من علم الكلام والمتكلمين

لقد جاء الإسلام بالأمر بلزوم الكتاب والسنّة، والنهي عن الجدل والخصومات في الدين، كما قال تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾ ﴾ [سورة النساء: ١١٥].

وفي الحديث: «فعليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وإن كل بدعة ضلالة»[١].

وروى مسلم في صحيحه عن جابر ــ رضي الله عنه ــ قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله، وخير

---

(١) رواه أحمد ٤/ ١٢٦، وأبو داود في كتاب السنّة، باب في لزوم السنّة ٤/ ٢٠٠، ٢٠١، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب اتباع سنّة الخلفاء الراشدين المهديين ١/ ١٥، ١٦، والترمذي في كتاب العلم، باب الأخذ بالسنّة واجتناب البدعة ٤/ ١٤٩، ١٥٠، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ١/ ١٤، صحيح الترمذي ٢/ ٣٤٢.

الهدي هدي محمّد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة».

وقد نهى ﷺ عن الجدل، وحذّر منه، وبيّن أنه من آثار ضلال الأمم بعد الهدى، فقال: «ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم قرأ هذه الآية: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًاۢ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [سورة الزخرف: ٥٨].

ولهذا تضافر كلام السلف ــ رحمهم الله ــ بالحث على لزوم السنّة، والتحذير من البدع والكلام المذموم، فقد قال عبد الله بن مسعود ــ رضي الله عنه ــ : اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم، وكل بدعة ضلالة»[١].

وقال أيضاً: «إنا نقتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع، ولن نضل ما تمسكنا بالأثر»[٢].

كما حذّر السلف ــ رحمهم الله ــ من الخصومات في الدين، فقد ورد عن معاوية بن قرة[٣] قال: «الخصومات في الدين تحبط الأعمال»[٤].

---

(١) رواه وكيع بن الجراح في الزهد رقم ٣١٥، ٢/ ٥٩٠، والإمام أحمد في الزهد ص ٢٣٧، والدارمي في مقدمة سننه، باب في كراهية أخذ الرأي ١/ ٦٩، وأبو خيثمة في العلم رقم (١٢٢)، وقال الهيثمي: رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ١/ ١٨١.

(٢) رواه اللالكائي ١/ ٨٦.

(٣) معاوية بن قرة بن إياس بن هلال بن رئاب، الإمام العالم الثبت، أبو إياس المزني البصري، تابعي جليل القدر، توفي سنة ١١٣هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ٣٣٠، الجرح والتعديل ٨/ ٣٧٨، ٣٧٩، السير ٥/ ١٥٣ ــ ١٥٥، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢١٦، ٢١٧.

(٤) رواه الآجري في الشريعة ص ٥٦، واللالكائي ١/ ١٢٩.

وقال عمر بن عبد العزيز: «من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر التنقل»[1].

وقال الأوزاعي: «عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك بالقول...»[2].

وهكذا تواترت الآثار عن السلف الصالح ـ رحمهم الله ـ بالحث على لزوم السنّة ومحاربة البدعة وأهلها، لا سيما ما حصل على يد المتكلمين من إحداث المسائل الكلامية البدعية، وما صاحبها من الألفاظ المحدثة الموهمة.

فالمتتبع لكلام السلف يجد أن أقوالهم قد تظافرت واستفاضت في ذم الكلام وأهله مطلقاً[3].

وقبل أن أذكر بعض أقوالهم في ذلك أرى من المناسب الإشارة إلى أمرين، وهما:

الأول: أن السلف لم يذموا جنس الكلام، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله، ولا ذموا كلاماً هو حق، كما أنهم لم يذموا الكلام لمجرد اشتماله على ألفاظ اصطلاحية إذا كانت معانيها صحيحة... بل ذموا الكلام الباطل المخالف للكتاب والسنّة والعقل[4]،

---

(١) رواه الآجري في الشريعة ص ٥٦، والدارمي ١/ ٩١.

(٢) رواه الآجري في الشريعة ص ٥٨.

(٣) انظر: النبوات ص ١٤٥.

(٤) انظر: الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ١٤٧، والصواعق المرسلة ٤/ ١٢٧٤.

وهذا هو المقصود في عباراتهم المحذرة من الكلام وأهله.

الثاني: أن السلف في ذمهم للكلام وأهله يقصدون بذلك ما أدخل في العقيدة من الدلائل والمسائل المبتدعة، والتي لم تأت في الكتاب والسنّة، ولا تكلم بها الصحابة والتابعون، سواء كانت هذه المسائل معدودة في مباحث علم الكلام، أو المنطق، أو الفلسفة، فالجميع عندهم يطلق عليه كلام مذموم، وعباراتهم تنصرف إلى جميع هذه المسائل دون تفريق بينها غالباً، وهذا ما يظهر جلياً لكل من تتبع نصوص السلف في ذلك وتفحص عباراتهم.

ولقد حرص السلف منذ عهد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على ربط الناس بالكتاب والسنّة، والوقوف مع النص، وفي المقابل فقد سعوا إلى القضاء على بوادر الكلام المذموم، المتمثل في تتبع المتشابه، وإثارة المسائل التي لا طائل تحتها، ولعل أبلغ مثال يصور ذلك موقف عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ من صبيغ بن عسل، فقد ورد أن صبيغاً العراقي جعل يسأل عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين حتى قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب، فلما أتاه الرسول بالكتاب فقرأه، فقال: أين الرجل؟ فقال: في الرحل، قال عمر: أبصر أن يكون ذهب، فتصيبك مني به العقوبة الموجعة، فأتاه به، فقال عمر: تسأل محدثة؟ فأرسل عمر إلى رطائب من جريد، فضربه بها حتى ترك ظهره وبرة[1]، ثم تركه حتى

---

(١) الوبْرة، بالتسكين: دويبة أصغر من السنور، طلحاء اللون، أي: بين الغبرة والسواد، لا ذَنب لها، ويقال: وبّر الرجل في منزله إذا أقام حيناً لا يبرح، فكأن المعنى: أن لون ظهره صار كلون الوبْرة. =

برأ، ثم عاد له، ثم تركه حتى برأ، فدعا به ليعود له، قال: فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، وإن كنت تريد أن تداويني فقد والله برئت، فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فاشتد ذلك على الرجل، فكتب أبو موسى إلى عمر أن قد حسنت توبته، فكتب عمر: أن يأذن للناس بمجالسته[1].

فهذه الحادثة تدل على حرص الصحابة على القضاء على كل نابتة تحاول تشويه العقيدة وإثارة الكلام المذموم.

وبعد أن اتسعت البلاد الإسلامية وكثر الداخلون في دين الله من جميع الأديان، وبعد ترجمة كتب الأوائل وانتشار الكلام، وتشجيع بعض الولاة على ذلك ـ كما سبق بيانه ـ بعد ذلك كثرت البدع، وتسلط أهل الكلام، وفشت مجالسهم وكتبهم... فقام السلف بواجبهم في التحذير من هذا الداء العضال، قولاً وفعلاً، فعن الحسن[2] ومحمد[3] أنهما قالا:

= انظر: الصحاح ٢/ ٨٤١، ٨٤٢، ترتيب القاموس ٤/ ٥٠٨، المعجم الوسيط ٢/ ١٠٠٨.

(١) رواه الدارمي، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع ١/ ٥٥، ٥٦، والهروي في ذم الكلام ص ٢٥٧، والآجري في الشريعة ص ٧٣، واللالكائي ٤/ ٦٣٤ ــ ٦٣٦.
والقصة وردت بعدة روايات، وهي ثابتة بسند صحيح. انظر: الإصابة لابن حجر ٢/ ١٩٨، ١٩٩.

(٢) هو الحسن البصري التابعي المشهور.

(٣) محمد بن سيرين، أبو بكر الأنصاري، مولى أنس بن مالك، إمام في العلم، كان من أعلم أهل البصرة بالقضاء، وكان ورعاً ذا عبادة، توفي سنة ١١٠هـ. =

لا تجالسوا أصحاب الأهواء، ولا تسمعوا منهم، ولا تجادلوهم[1].

وسئل الإمام أبو حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة»[2].

وعن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ قال: كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما نحن عليه؟! إذاً لا نزال في طلب الدين[3].

وعن عبد الرحمن بن مهدي[4] قال: دخلت على مالك وعنده رجل يسأله عن القرآن، فقال: «لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد؟ لعن الله عَمْراً، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه

= انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٩٠ ـ ٩٢، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٨٢ ـ ٨٤، وفيات الأعيان ٣/ ٣٢١، ٣٢٢، السير ٤/ ٦٠٦، ٦٢٢، البداية والنهاية ٩/ ٢٦٧، ٢٦٨، تهذيب التهذيب ٩/ ٢١٤ ـ ٢١٧.

(١) رواه الهروي في ذم الكلام ص ٢٦٨، ٢٦٩، واللالكائي ١/ ١٣٣، والدارمي في مقدمة سننه، باب اجتناب أهل الأهواء والبدع والخصومة ١/ ١١٠.

(٢) رواه قوام السنّة في الحجة في بيان المحجة ق ٨، انظر: صون المنطق ص ٣٢.

(٣) رواه الهروي في ذم الكلام ص ٢٩٣، واللالكائي بنحوه ١/ ١٤٤.

(٤) عبد الرحمن بن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن العنبري، الحافظ الإمام العالم، من أعلم الناس بالحديث وعلومه، توفي سنة ١٩٨هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ١/ ٢٥١ ـ ٢٦٢، حلية الأولياء لأبي نعيم ٩/ ٣ ـ ٦٣، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٣٠٤، ٣٠٥، السير ٩/ ١٩٢ ـ ٢٠٩، تهذيب التهذيب ٦/ ٢٧٩ ـ ٢٨١.

باطل يدل على باطل»[1].

وقال أبو يوسف[2] رحمه الله:

«من طلب الدين بالكلام تزندق[3]، ومن طلب غريب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء[4] أفلس»[5].

وأما الإمام الشافعي فكلامه في هذا كثير مشهور، ومن ذلك قوله: «لأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك به، خير من النظر في الكلام، فإني والله اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط»[6].

---

(١) رواه الهروي في ذم الكلام ص ٢٩٤.

(٢) يعقوب بن إبراهيم القاضي، المشهور بأبي يوسف، صاحب أبي حنيفة، قال ابن معين: ليس في أصحاب الرأي أكثر حديثاً ولا أثبت من أبي يوسف، توفي سنة ١٨٣هـ.

انظر ترجمته في: لسان الميزان ٦/ ٣٠٠، ٣٠١، الفوائد البهية ص ٢٢٥.

(٣) الزِنديق بالكسر: من معانيه أنه الذي يبطن الكفر ويظهر الإيمان، وهذه الكلمة معربة، وأصلها: «زن دين»، أو «زنده كرد»، وجمعها: زنادقة وزناديق.

انظر: ترتيب القاموس ٢/ ٤٤٧، المعجم الوسيط ١/ ٤٠٣.

(٤) الكيمياء: الحيلة والخدعة، وكان يراد بها عند القدماء تحويل بعض المعادن إلى بعض، وعلم الكيمياء عندهم علم يعرف به طرق سلب الخواص من الجواهر المعدنية، وجلب خاصة جديدة لها، ولا سيما تحويلها إلى ذهب.

المعجم الوسيط ٢/ ٨٠٨، وانظر: ترتيب القاموس ٤/ ٩٢.

(٥) رواه الهروي في ذم الكلام ص ٣٢٦، ٣٢٧، وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ٣٣٢، ورواه اللالكائي دون قوله: «ومن طلب غريب الحديث كذب» ١/ ١٤٧.

(٦) رواه أبو نعيم في الحلية ٩/ ١١١، والهروي في ذم الكلام ص ٣٥٥، ورواه اللالكائي ١/ ١٤٦، بلفظ: «خير له من الكلام»، وابن عساكر في تبيين كذب المفتري ص ٣٣٥.

وقال عن أهل الكلام: «حكمي فيهم حكم عمر في صبيغ»[1].

بل إنه رأى الحكم بضربهم وتعزيرهم، فقال: «حكمي في أهل الكلام: أن يضربوا بالجريد، ويجلسوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة وأقبل على الكلام»[2].

وعنده أن كتب الكلام لا تدخل في مسمى كتب العلم عند الإطلاق، ولذلك قال: لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم لآخر وكان فيها كتب الكلام لم يدخل في الوصية؛ لأنه ليس من العلم[3].

وأما الإمام أحمد فقد أثر من قوله: «لا تجالسوا أهل الكلام وإن ذبّوا عن السنّة»[4].

وقال: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل[5]»[6].

بل إنه صرح بقوله: «علماء الكلام زنادقة»[7].

---

(١) رواه الهروي في ذم الكلام ص ٣٥٥.

(٢) رواه الهروي في ذم الكلام ص ٣٥٦.

(٣) رواه الهروي في ذم الكلام ص ٣٥٧.

(٤) رواه ابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد ص ٢٠٥.

(٥) الدغَل، محرّكة: دخَلٌ في الأمر مفسد، والشجر الكثيف الملتف، والموضع يخاف فيه الاغتيال، ودغل فيه كمَنع: دخل دخول المريب.
انظر: ترتيب القاموس ٢/ ١٧٧.

(٦) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٥.

(٧) تلبيس إبليس ص ٨٣.

وقد توالى ذم السلف لأهل الكلام ونحوهم عبر القرون، وفي كل عصر.

فهذا الإمام البربهاري[1] يقول: «واعلم أنها لم تكن زندقة، ولا كفر، ولا شكوك، ولا بدعة، ولا ضلالة، ولا حيرة في الدين إلا من الكلام، وأهل الكلام، والجدل والمراء والخصومة والعجب»[2].

وقال: «وإياك والنظر في الكلام والجلوس إلى أصحاب الكلام»[3].

وقال الحافظ قوام السنّة: «أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض، وقالوا: «لم يكن على عهد الصحابة والتابعين ـ رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين ـ ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه...»[4].

وقال الحافظ ابن رجب[5] بعد أن ذكر أن كلام السلف قليل مفيد، أما

---

(١) الحسن بن علي بن خلف البربهاي ـ أبو محمد، شيخ الحنابلة في وقته، كان عالماً زاهداً فقيهاً واعظاً، شديداً على أهل البدع والمعاصي، كبير القدر، معظماً، توفي سنة ٣٢٩هـ.

انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١١/ ٢٠١، السير ١٥/ ٩٠ ـ ٩١، المنهج الأحمد ٢/ ٢١ ـ ٣٢، شذرات الذهب ٢/ ٣١٩ ـ ٣٢٣، الأعلام ٢/ ٢١٦، ٢١٧.

(٢) شرح السنّة للبربهاري ص ٣٨.

(٣) شرح السنّة للبربهاري ص ٤٨، وانظر: ص ٥٤، ٦٠.

(٤) الحجة في بيان المحجة ق ٧.

(٥) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الشيخ المحدث الحافظ الفقيه الزاهد، صنف تصانيف نافعة، وقرأ القرآن بالروايات، وأكثر عن الشيوخ، توفي سنة ٧٩٥هـ.

=

كلام الخلف فهو على كثرته لا يحمل من المعاني والفوائد ما في كلام السلف، قال:

«فأما الدخول مع ذلك في كلام المتكلمين، أو الفلاسفة، فشرٌّ محض، وقلّ من دخل في شيء من ذلك إلا وتلطخ ببعض أوضارهم...»[1].

وأما ما يوجد في كلام من أحب الكلام المحدث، واتبع أهله، من ذم من لا يتوسع في الخصومات والجدال، ونسبته إلى الجهل، وإلى الحشو[2]، أو إلى أنه غير عارف بدينه، فكل ذلك من خطوات الشيطان، نعوذ بالله منه»[3].

ويقول الحافظ ابن حجر: «وقد توسع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل، ولو كان مستكرهاً، ثم لم يكتفوا بذلك، حتى زعموا أن الذي رتبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل، وأن من لم يستعمل ما اصطلحوا عليه فهو عامي جاهل، فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف»[4].

= انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ٢/ ٤٢٨، ٤٢٩، شذرات الذهب ٦/ ٣٣٩، ٣٤٠، الرسالة المستطرفة ص ١١١.

(١) الوضر: الدرن والدنس، والجمع أوضار.
انظر: الصحاح ٢/ ٨٤٦، ترتيب القاموس ٤/ ٥٦٢.

(٢) نسبة إلى حشو الناس، أي: عامتهم الذين لا يعتمد عليهم.
انظر: المعجم الوسيط ١/ ١٧٧، وانظر تعليق رقم (١) ص ١٠١.

(٣) فضل علم السلف على علم الخلف ص ٣٢، ٣٣.

(٤) فتح الباري ١٣/ ٢٥٣.

والحق أن نصوص السلف في ذم الكلام وأهله أكثر من أن تذكر هنا، ولعل فيما أوردته كفاية لبيان موقفهم من ذلك[1].

ومما تحسن الإشارة إليه أن موقف السلف من الكلام وأهله لم يقتصر على مجرد التحذير بالقول، بل يتعداه إلى الإنكار بالفعل متى سنحت لهم الفرصة بذلك، وقد حفظ لنا التاريخ بعض الحوادث في ذلك، ومنها ما ذكره ابن الأثير في حوادث سنة ٢٧٩هـ في بغداد أيام ولاية المعتمد على الله[2]، أن الورّاقين كانت تؤخذ أيمانهم، ويحلفوا ألا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة[3].

وذكر صاحب كتاب «طبقات الأمم» قصة إخراج أبي عامر (المعروف

(١) انظر أقوال السلف في ذم الكلام وأهله في: ذم الكلام للهروي، وصون المنطق والكلام للسيوطي، وشرح أصول السنّة للالكائي ١/ ١١٤، ١١٥، ٣/ ٥٢٨ ـ ٥٣٣، ٤/ ٦٢٧ ـ ٦٣٤، ٧٠٦ ـ ٧٣٧، قواعد العقائد للغزالي ص ٨٢ ـ ١١١، الإنابة لابن بطة ١/ ٣٢٤، ٣٩٠، جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٢ ـ ٩٥، مجموع الفتاوى ١٧/ ٣٠٤ ـ ٣٠٦، ٣٤٦، ٥/ ٣٣٦، ٣٣٧، شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري ص ٢ ـ ٦، خلق أفعال العباد للبخاري ص ١١٨، الرد على الجهمية للدارمي ص ٣٤٦ ـ ٣٥٢، مناهج البحث للنشار ص ٩٢ ـ ٩٩، ١٧٩ ـ ١٨٦، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ٢٥٩ ـ ٢٦٤، ٦٢٥ ـ ٦٣٥، الرد على عبد الله الحبشي ص ١٠٥ ـ ١٤٥ وغيرها.

(٢) أحمد بن جعفر بن المعتصم الهاشمي العباسي، استخلف بعد قتل المهدي بالله سنة ٢٥٦، وتوفي سنة ٢٧٩هـ.
انظر ترجمته في: الكامل لابن الأثير ٧/ ٢١ ـ ١٤٢، السير ١٢/ ٥٤٠ ـ ٥٥٣، شذرات الذهب ٢/ ١٧٣، ١٧٤.

(٣) الكامل في التاريخ ٦/ ٧٢، وانظر: السير للذهبي ٥/ ٤٥، ٤٦.

بالمنصور)[١] في الأندلس عام ٣٣٦هـ لخزائن المستنصر بالله[٢] الجامعة للكتب القديمة والحديثة، فأبرز ما فيها من ضروب التأليف بمحضر خواص أهل العلم والدين، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق والنجوم، وغير ذلك من علوم الأوائل، حاشا كتب الطب والحساب، فلما تميزت من سائر الكتب المؤلفة في علوم الشريعة والعربية والأخبار أمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها، وطرح بعضها في آبار القصر، وهيل عليها التراب والحجارة...[٣].

وذكر الحافظ ابن رجب ــ رحمه الله ــ في ترجمة عبد السلام بن عبد الوهاب[٤] الذي كان عارفاً بالمنطق والفلسفة والتنجيم أنه جرت عليه

---

(١) أبو عامر محمد بن عبد الله بن محمد بن أبي عامر القحطاني الأندلسي، حاجب هشام ابن المستنصر بالله، وهو الذي قام بتدبير أمور الدولة أيام خلافة هشام ابن المستنصر بالله، واستبد بالأمر، وكان حازماً بطلاً شجاعاً غزاء عادلاً، توفي سنة ٣٩٣هـ.
انظر ترجمته في: الكامل لابن الأثير ٧/ ٨٣، السير ٨/ ٢٧١، شذرات الذهب ٣/ ١٤٣، ١٤٤.

(٢) المستنصر بالله الحكم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، الأموي، الملقب بأمير المؤمنين في الأندلس، كان حسن السيرة، جامعاً للعلم، مكرماً للأفاضل، كبير القدر، محباً لجمع الكتب، توفي سنة ٣٦٦هـ.
انظر ترجمته في: الكامل لابن الأثير ٧/ ٨٣، البداية والنهاية ١١/ ٢٨٥، السير ٨/ ٢٦٩ ــ ٢٧١، ١٦/ ٢٣٠، ٢٣١، شذرات الذهب ٣/ ٥٥، ٥٦.

(٣) طبقات الأمم للقاضي صاعد ص ٦٦.

(٤) عبد السلام بن عبد الوهاب بن الشيخ عبد القادر الجيلي، كان فاسد العقيدة، وقد أحرقت كتبه في ملأ عظيم، وتوفي سنة ٦١١هـ. =

محنة، وحكم بفسقه، وأحرقت كتبه، وذكر ابن رجب حادثة إحراق كتبه المتعلقة بالفلسفة، ورسائل إخوان الصفا[1]، وكتب السحر... وذكر أن العلماء أضرموا ناراً عظيمة، وقرئت تلك الكتب كتاباً كتاباً، وكلما قرىء كتاب قيل؛ العنوا من كتبها ومن يعتقدها، فيضج العامة باللعن، ويرمى الكتاب في النار[2].

وفي الواقع أنه ما كثر كلام السلف في التحذير من وباء الكلام المذموم، واشتد موقفهم منه إلا لإدراكهم خطره، وما يسببه من فساد الأديان، وضعف الإيمان، وقلة تعظيم السنّة والقرآن.

ومن عرف عواقب الكلام المذموم أدرك أن السلف محقّون في طعنهم في الكلام وأهله، وأن أهل الكلام يستحقون ذلك من جهة، ويرحمون من جهة أخرى؛ لضلالهم عن الصراط المستقيم، وحيرتهم وتخبطهم، وفي هذا يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ويعلم العليم البصير بهم أنهم من وجه مستحقون ما قاله الشافعي...

= انظر ترجمته في: فوات الوفيات ٢/ ٣٢٤، ٣٢٥، البداية والنهاية ١٣/٦٨، ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ٧١ ــ ٧٣، السير ٢٢/ ٥٥، ٥٦، شذرات الذهب ٥/ ٤٥، ٤٦.

(١) جماعة يظهرون الإسلام يزعمون أنهم من نسل المسلمين الأولين، وإنما كشفوا عن أنفسهم في القرن الرابع الهجري، وقد نشأوا في العراق، وهم في الحقيقة باطنية أصحاب مذهب فلسفي روحاني أخلاقي، ولم يكن لهم صلة بالدين حقيقة وإنما يأخذون من كل دين ما يوافقهم، ولهم طقوس وأنظمة سرية، ولهم رسائل عرفت برسائل إخوان الصفا.

انظر التعريف بهم في: إخوان الصفا لعمر فروخ ص ١٧ ــ ٤٤.

(٢) انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/ ٧١، ٧٢.

ومن وجه آخر إذا نظرت إليهم بعين القدر ــ والحيرة مستولية عليهم، والشيطان مستحوذ عليهم ــ رحمتهم، وترفقت بهم، أوتوا ذكاء، وما أوتوا زكاء، وأعطوا فهوماً وما أعطوا علوماً، وأعطوا سمعاً وأبصاراً وأفئدة، ﴿فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَـٰرُهُمْ وَلَآ أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَىْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [سورة الأحقاف: ٢٦].

ومن كان عليماً بهذه الأمور تبين له بذلك حذق السلف وعلمهم وخبرتهم، حيث حذروا عن الكلام، ونهوا عنه، وذموا أهله وعابوهم، وعلم أن من ابتغى الهدى في غير الكتاب والسنّة لم يزدد من الله إلا بعداً»[١].

وينبغي أن يعلم أن أهل السنّة لا يجعلون جميع من انتسب إلى الكلام وأهله في منزلة واحدة في إستحقاق الذم، بل هم على درجات، فبعضهم أقرب إلى السنّة من بعض، إذ إن أهل الكلام منهم من اتخذ الكلام منهجاً ومنطلقاً له، وخالف الكتاب والسنّة عن علم وبصيرة.

ومنهم من تابع أهل الكلام وانخدع بأقوالهم؛ لعدم معرفته للحق في بعض المسائل، لا سيما في دقيق العلم، فأخطأ في ذلك؛ لجهله وعدم معرفته الكاملة بالكتاب والسنّة وأقوال السلف، مع تعظيمه لنصوص الشرع، ونصرته للحق، فهذا لا يقارن بمن حرف الكلم عن مواضعه، وأصّل أصولاً من عقله، وجعلها حاكمة على شرع الله[٢].

---

(١) الفتوى الحموية الكبرى، ضمن مجموع الفتاوى ٥/١١٩، ١٢٠.

(٢) انظر: النبوات ص ١٥٩، الاستقامة ١/٣٦، ٣٧، ١٦٤، ١٦٥، معارج الوصول ص ٣٤، درء التعارض ٧/٩٨، ٢/٣١٥.

سبب ذم السلف للكلام وأهله:

عرفنا فيما سبق أن السلف ـ رحمهم الله ـ أطبقوا على ذم الكلام والتحذير منه.

وفي الحقيقة أن ذمهم هذا لم يأت من فراغ، أو جهل بحقيقة الكلام، أو لمجرد التحكم كما يحلو لبعض الكتاب أن يغمزهم بذلك[1]، بل إن هناك أسباباً دعتهم لاتخاذ هذا الموقف من الكلام وأهله.

ويمكن أن نجمل هذه الأسباب فيما يلي:

١ ـ أن المتكلمين يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بأقوالهم، فكلامهم مشتمل على القضايا الكاذبة، والمقدمات الفاسدة المتضمنة للافتراء على الله تعالى، وكتابه، ورسوله، ودينه[2].

٢ ـ أن ترك السلف للكلام وتحذيرهم منه إنما كان خوف الفتنة، ولإيمانهم بأن الكتاب والسنّة كافيان ووافيان بما يحتاجه الناس من العقائد الصحيحة، ودفع الشكوك والشبهات عنهم، كما قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ ﴾ [سورة العنكبوت: ٥١][3].

---

(١) كما فعل صاحب كتاب «المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام» ص٢٨٣.

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث ص ١٢، درء التعارض ٧/ ١٧٧، تفسير سورة الإخلاص، ضمن مجموع الفتاوى ١٧/ ٣٠٤.

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة ق ٥١، صون المنطق ص ٣٠، ٣١، منهج علماء الحديث والسنّة ص ٦٠، ٦١، الفرق الكلامية الإسلامية للمغربي ص ١١٠.

٣ ـ أنه يسعنا ما وسع الصحابة والتابعين، من ترك الخوض في الكلام المذموم، فإنه لا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به، فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعنا ألا نعلم ما لم يعلموه[١]، والحق أنهم إنما تركوا الخوض فيه؛ لأنه كلام مبتدع، يحمل كثيراً من الباطل.

٤ ـ أن علم الكلام يفضي بأهله إلى الشك والحيرة والاضطراب، وأهل الكلام إنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقدح والجدل، ومن المعلوم أن الاعتراض والقدح ليس بعلم، ولا فيه منفعة، وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي، وإنما العلم في جواب السؤال، ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ، إذ كل منهم يقدح في أدلة الآخر... ولهذا قال أبو حامد الغزالي: «أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام».

وكان ابن واصل الحموي يقول: «استلقي على قفاي وأضع الملحفة على نصف وجهي، ثم أذكر المقالات وحجج هؤلاء وهؤلاء، واعتراض هؤلاء وهؤلاء، حتى يطلع الفجر ولم يترجح عندي شيء»[٢].

وقال الخسروشاهي[٣] ـ وكان من أجل تلامذة فخر الدين الرازي ـ

---

(١) انظر: الحجة في بيان المحجة ق ٧، ورسالة: استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص ٢، ٣، الفرق الكلامية الإسلامية ص ١١١.

(٢) انظر قول الغزالي وابن واصل الحموي: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٧، ٢٨، وتفسير سورة الإخلاص، ضمن مجموع الفتاوى ١٧/ ٢٤٦.

(٣) عبد الحميد بن عيسى بن عمُّويه، أبو محمد شمس الدين، من علماء الكلام، تقدم في علم الأصول والعقليات والفقه. =

لبعض الفضلاء ودخل عليه يوماً: ما تعتقده؟ قال: ما يعتقده المسلمون، فقال: وأنت منشرح الصدر لذلك مستيقن به؟! ــ أو كما قال ــ فقال: نعم، فقال: اشكر الله على هذه النعمة، ولكني والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، وبكى حتى اخضل لحيته.

وقال الخونجي[1] عند موته: ما عرفت مما حصلته شيئاً سوى أن الممكن[2] مفتقر إلى مرجح، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، أموت وما عرفت شيئاً[3].

٥ ــ أن علم الكلام اشتمل على حشو، ومسائل مبتدعة، ومعاني باطلة، وأصول فاسدة، جعلها أهل الكلام عمدتهم، وألزموا الناس بها، وحاكموا الناس إليها، ونتج عن ذلك كثرة جدل، وخصومات، وفتن، وتكفير الناس بعضهم لبعض، ومن طالع أي كتاب من كتب أهل الكلام المذموم تبين له صحة هذا القول، ورأى جلّ مباحثهم ينطبق عليها هذا

= وخسروشاهي نسبة إلى خسروشاه، من قرى تبريز، توفي سنة ٦٥٢هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية ٨/ ١٦١، ١٦٢، البداية والنهاية ١٣/ ١٨٥، شذرات الذهب ٥/ ٢٥٥، الأعلام ٤/ ٥٩.

(١) محمد بن ناماور بن عبد الملك، أبو عبد الله الخونجي، فارسي الأصل، عالم بالفلسفة والمنطق، توفي سنة ٦٤٩هـ.
انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٥/ ٢٣٦، مفتاح السعادة ١/ ٢٧٤، ٢٧٥، الأعلام ٧/ ٣٤٤.

(٢) الممكن: ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٣٠.

(٣) انظر: درء التعارض ١/ ١٦٢، شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري ص ٦.

الوصف، ويكفي لذلك مثالاً ما يذكره المتكلمون من أن أول واجب على المكلف النظر، أو القصد إلى النظر، أو الشك[1].

٦ ـ أن أهل الكلام عظموا دور العقل، وجعلوه حاكماً على الكتاب والسنّة، وردوا كل ما خالفه من المعاني، وفي المقابل ضعف تعظيمهم وتسليمهم لنصوص الكتاب والسنّة، وقلت عنايتهم بالآثار النبوية، حتى لم يميّزوا بين صحيحها من ضعيفها، بل إن بعضهم قد لا يميز بين الآية والحديث[2].

ويكفي لبيان قلة تعظيمهم لنصوص الوحي ما رواه اللالكائي[3] بسنده، عن معاذ بن معاذ[4]، قال: كنت عند عمرو بن عبيد، فجاءه رجل، فقال: ألا تعجب من فلان، يزعم أن «تبت يدا أبي لهب» في اللوح المحفوظ! فقال

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٧، منهج علماء الحديث والسنّة ص ٦١، الفرق الكلامية الإسلامية ص ١١١، المعتزلة بين القديم والحديث ص ٢٤ ـ ٢٦، ٣٠، ٣١، الإرشاد للجويني ص ٣، المواقف للإيجي ص ٣٢، ٣٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٩٥، ٩٦، التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى ٥/ ٢٩٩، ٣٠٠، نقض التأسيس ٢/ ٣١٣، نقض المنطق ص ٤٩، درء التعارض ١/ ٦.

(٣) أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، الشافعي اللالكائي، الإمام المجود الحافظ المفتي، مفيد بغداد في وقته، توفي سنة ٤١٨هـ.
انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٢/ ٢٤، تذكرة الحفاظ ٣/ ١٠٨٣ ـ ١٠٨٥، السير ١٧/ ٤١٩، ٤٢٠، شذرات الذهب ٣/ ٢١١.

(٤) معاذ بن معاذ بن نصر التميمي القاضي، الإمام الحافظ، ولي قضاء البصرة مدة في خلافة الرشيد، توفي سنة ١٩٦هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ٣٦٥، ٣٦٦، الجرح والتعديل ٨/ ٢٤٨، ٢٤٩، السير ٩/ ٥٤ ـ ٥٧، تهذيب التهذيب ١٠/ ١٩٤، ١٩٥، شذرات الذهب ١/ ٣٤٥.

عمرو بن عبيد: لئن كانت «تبت يدا أبي لهب» في اللوح المحفوظ فما على أبي لهب من لوم، وما على الوليد من لوم ــ يعني في قوله تعالى: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ ﴾ [سورة المدثر: ١١] [١].

فهم من جهة قلّ تعظيمهم وتسليمهم لنصوص الوحي، ومن جهة أخرى عظموا الكلام والمنطق ونحوهما، حتى قال الغزالي في المقدمة المنطقية التي ذكرها في أول كتاب المستصفى: «هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[٢].

ولعل هذا من الأسباب التي جعلت بعض العلماء يشتد في هجومه على الفلسفة والمنطق ونحوهما، كما حصل من ابن الصلاح ــ رحمه الله ــ في فتواه الشهيرة، ومما جاء فيها:

«الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين...»[٣].

٧ ــ أن منهج أهل الكلام يخالف منهج الكتاب والسنّة في طريقة عرض مسائل العقيدة، إذ إن المتكلمين عرضوا مسائلهم بمنهج كلامي، وفي قالب فلسفي جدلي، يحوطه التعقيد والجفاف والتخليط، مما جعل ما يسمى بعلم الكلام غريباً غربة كاملة على الإسلام وطبيعته، وحقيقة منهجه

---

(١) رواه اللالكائي ٤/ ٧٣٧، والخطيب البغدادي مختصراً في تاريخ بغداد ١٢/ ١٧٢.

(٢) المستصفى من علم الأصول ١/ ١٠.

(٣) انظر فتوى ابن الصلاح بطولها في: فتاوى ومسائل ابن الصلاح ١/ ٢٠٩ ــ ٢١٢.

وأسلوبه، الأمر الذي صرف كثيراً من الناس عن إدراك حقيقة العقيدة الصافية السهلة الواضحة، التي تعمق فيهم روح الإيمان، وحقيقة الاتصال بالله تعالى وتوحيده، صرف كثيراً من الناس إلى الخوض في مسائل ما أنزل الله بها من سلطان، ولم يكلفوا بمعرفتها، فضلاً عن اعتقادها[1]... ومن نظر في كتب أهل الكلام تبين له حقيقة ذلك، بما يراه من كثرة المسائل النظرية المبتدعة، وكثرة الإيرادات، والردود عليها، كما أن الناظر فيها لا يكاد يمر بآية أو حديث إلا نادراً.

ومن نظر على سبيل المثال بعض المسائل التي طرحها أبو الحسن الأشعري في الجزء الثاني من كتابه «مقالات الإسلاميين» أو الآمدي في كتابه «أبكار الأفكار»، أو الشهرستاني في «نهاية الإقدام» تبين له ذلك بوضوح.

٨ ــ أن علم الكلام سبب للفرقة والاختلاف، فأهل الكلام أعظم الناس فرقة واختلافاً، وكل من كان أعظم إيغالاً في الكلام وأبعد عن منهج السلف، كان أعظم فرقة واختلافاً[2].

٩ ــ أن المتكلمين ركزوا مباحثهم وكتبهم وأفنوا أعمارهم في البحث في توحيد الربوبية، وإثبات دلائله، ومعلوم أن هذا أمر فطري لا يحتاج إلى أن تفنى فيه الأعمار، وتُسطَّر فيه الدواوين الكثيرة، كما أن هذا النوع من التوحيد لا يدخل صاحبه في الإسلام، فالمشركون كانوا مقرّين بهذا النوع من التوحيد، كما قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ

(١) انظر: خصائص التصور الإسلامي ص ١١ ــ ١٦، المعتزلة بين القديم والحديث ص ١٧ ــ ٢١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٥١، ٥٢.

ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٨٧﴾ [سورة الزخرف: ٨٧]، ومع ذلك لم ينفعهم إقرارهم بهذا النوع فقط.

وفي المقابل فإن المتكلمين قد أغفلوا البحث في توحيد العبادة الذي هو أساس دعوة الرسل، فلا تكاد تجد لهم مباحث في هذا النوع من التوحيد، ولا ذكر له[1].

١٠ ــ وأخيراً، فإن من الأسباب التي نفّرت السلف من الكلام وأهله، ما رأوه من حال كثير من أربابه من قلة ورع، وضعف التزام بشرع الله، وارتكاب ما حرّم الله، فقد عرف عن بعضهم شرب الخمر، والتثاقل عن الصلاة، وارتكاب الفواحش، والعشق المحرم، والكذب والإفك، والطعن في السنّة والصحابة الكرام[2].

كل هذه الأسباب وغيرها جعلت السلف ــ رحمهم الله ــ يطعنون في الكلام وأهله، ويحذرون منه؛ لأن أهل الكلام لم يجنوا من الكلام علماً نافعاً، ولا ذكراً حسناً، ولا قولاً صائباً، بل هم كما قال شيخ الإسلام فيهم أنهم «من أعظم بني آدم حشواً، وقولاً للباطل، وتكذيباً للحق في مسائلهم، ودلائلهم، لا يكاد ــ والله أعلم ــ تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك»[3].

ومما يجدر التنبيه إليه ههنا أن السلف ــ مع ذمهم للكلام وأهله ــ قد

---

(١) انظر: الرسالة التدمرية، ضمن مجموع الفتاوى ٣/٩٨، المعتزلة بين القديم والحديث ص ٢١ ــ ٢٣.

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ١٥ ــ ٣٧، التبصير في الدين ص ٧٢، الفرق بين الفرق ص ١٥٠، ١٧٣، ١٧٤، من شيوخ المعتزلة: إبراهيم بن سيار النظام ص ٧٠، ٧١.

(٣) نقض المنطق ص ٢٤.

اضطروا للبحث والمناظرة في بعض المسائل الكلامية؛ لدفع شبهات الكفار والزنادقة والمبتدعة الذين يدعون العلم بدقائق المعقول، ثم يطعنون في الإسلام والسنّة[1].

يقول الإمام الدارمي رحمه الله:

«وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رزقوا العافية منهم، وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بُداً من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق»[2].

وكان السلف ــ رحمهم الله ــ يرون الرد على أهل البدع والذب عن السنّة من الجهاد، ومن الأعمال المشكورة[3].

بل إن السلف يرون أن من لم يناظر أهل البدع ويدحض شُبههم لم يعطِ الإسلام حقه، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم، لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفّى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور، وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين»[4].

وبهذا نعلم عذر من خاض من السلف في المسائل الكلامية، وأنهم لم يخوضوا فيها ابتداء، بل اضطراراً وإعذاراً ودفاعاً، ولعل من أبرز وأجل من

---

(١) انظر: القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي، ضمن التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل ٢/ ٢٣٧، وانظر: درء التعارض ٣/ ١٨٤، ١٨٥، ١/ ٤٣.

(٢) الرد على الجهمية للدارمي، ضمن عقائد السلف ص ٢٥٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ١٣، ١٤.

(٤) درء التعارض ١/ ٣٥٧.

كتب في الدفاع عن السنّة ومحاربة البدعة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فقد أبلى في ذلك بلاء مشكوراً يدركه من طالع كتبه.

دفاع المتكلمين عن منهجهم:

عرفنا ـ فيما سبق ـ موقف السلف من الكلام وأهله وتحذيرهم منه، وأمام ذلك حاول المتكلمون أن يوجدوا المسوّغات لمنهجهم الكلامي، ويمكن تلخيص ما ذكروه من مسوّغات وحجج بما يلي:

١ ـ أنه لم يرد عن النبيّ ﷺ نهي عن ذلك صراحة ولا قال: إن من تكلم بهذا وبحث فيه فاجعلوه مبتدعاً.

٢ ـ أن النبيّ ﷺ لم يجهل شيئاً من الكلام في الجسم والعرض، والحركة والسكون، والجزء[1] والطفرة، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معيناً؛ لأنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها.

٣ ـ أن أصول مسائل المتكلمين موجودة في القرآن والسنّة، مجملة غير مفصلة[2].

---

(١) الجزء: ما يتركب الشيء منه ومن غيره.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ٧٥.

(٢) انظر هذه الحجج الثلاث في: رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري ص ٣.
ومن الأمثلة التي ذكروها لذلك: قالوا: أصل الكلام في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق موجود في القرآن، كما أخبر تعالى عن خليله إبراهيم ـ عليه السلام ـ في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر، وتحريكها من مكان إلى مكان، ما دل على أن ربه عزّ وجلّ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأن من جاز عليه الأفول =

٤ ـ أن المحذور من الكلام إن كان هو لفظ الجوهر والعرض، ونحوها من الاصطلاحات الغريبة، فالأمر فيه قريب، إذ ما من علم إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهيم، وإن كان المحذور هو المعنى فنحن لا نعني به إلا معرفة الدليل على حدوث العالم، ووحدانية الخالق وصفاته، كما جاء في الشرع[١].

٥ ـ أن الله تعالى أمر بالمجادلة والمحاجة في آيات كثيرة، وكان الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ يحاجون المنكرين، ويجادلونهم، وكذلك الصحابة من بعدهم[٢].

٦ ـ أن الصحابة لم يحققوا أصول الدين، ولم يبحثوه كما بحثه المتكلمون؛ لأنهم كانوا مشغولين عنه بالعلم والعبادة والجهاد من جهة، ومن جهة أخرى لم يكونوا بحاجة إليه؛ لقرب الناس من عهد النبوّة، وقلة المنازعين في هذه القضايا[٣].

٧ ـ أن منهج أهل الكلام يوافق أصل الدين في ذم التقليد، والحث

= والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله، وغير ذلك من الأمثلة التي ذكروها ليدللوا على أن أصول المسائل الكلامية موجودة في القرآن والسنّة.

انظر هذا المثال وغيره في: رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ص ٣ ـ ٩.

وانظر: الرد على هذا الاستدلال في: شرح حديث النزول، لشيخ الإسلام، ضمن مجموع الفتاوى ٥/٥٤٧ ـ ٥٥٠، درء التعارض ١/١٠٩ ـ ١١٢.

(١) انظر: قواعد العقائد ص ٩٠، ٩١.

(٢) انظر: قواعد العقائد ص ٩١ ـ ٩٨.

(٣) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ص ١٦٠، درء التعارض ٢/١٤، قواعد العقائد ص ٩٧.

على النظر والاستدلال، ومجادلة المشركين بالدلائل العقلية، ومَن تدبر القرآن ونظر في معانيه وجد تصديق هذا الأصل[1].

هذه أبرز المسوّغات التي ذكرها المتكلمون للدفاع عن منهجهم.

وقد حاول بعضهم توجيه مطاعن السلف على علم الكلام، وصرفها إلى أمور خارجة عنه فقال:

«وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه، والمنع عنه، فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين»[2].

كما حاول بعض الكتاب المحدثين إبراز أهمية الكلام، وإظهار دور المتكلمين، وبيان أهمية منهجهم العقلي في تناول القضايا، وفي المقابل نعوا على السلف مجابهتهم للمتكلمين من المعتزلة ونحوهم، وتمسكهم بالنصوص الشرعية، بل صرح بعضهم بأن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة[3].

والحق أن ما ذكره المتكلمون من مسوغات لترويج منهجهم لا حجة فيه، وبيان ذلك بما يلي:

١ ـ أما قولهم بأنه لم يرد عن النبيّ ﷺ نهي عن ذلك، ولا جعل من

---

(١) انظر: المواقف للإيجي ص ٨، الفرق الكلامية الإسلامية ص ١٠٧، ١٠٨، قواعد المنهج السلفي ص ٧٩، ٨٠.

(٢) شرح العقائد النسفية ١/ ٢٢.

(٣) انظر: ضحى الإسلام ٣/ ٢٠٢ ـ ٢٠٧، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ٢٨٣ ـ ٢٩٣، ٦٢٤ ـ ٦٢٧.

تكلم به مبتدعاً، فيقال: بل نهى ﷺ عن كل محدثة بقوله: «كل بدعة ضلالة»، وقوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[1].

ومعلوم أن مسائل علم الكلام محدثة، فهي مردودة على أصحابها، ولا يلزم في النهي عن شيء في الشريعة الإسلامية أن ينص على اسمه صراحة، بل إن الشريعة تأتي بقواعد عامة في إيجاب أشياء أو تحريمها، ويدخل فيها كل ما يتناوله ذلك الوصف، وهذا أمر معلوم يدركه من تفهّم نصوص الشرع، ومجال بحث ذلك في كتب الأصول.

٣ ــ وأما الزعم بأن النبيّ ﷺ يعلم اصطلاحات المتكلمين من الجسم والعرض، والطفرة... فيقال: أن هذه اصطلاحات حادثة بعد موت الرسول ﷺ، وألفاظ مبتدعة.

وعلى فرض أنه كان عالماً بها، وسكت عن التكلم بها، فيسعنا السكوت كما سكت، ولو كانت مما يحتاجه المسلمون في دينهم ــ ولو بعد حين ــ لبيّنه النبيّ ﷺ، ولما جاز له السكوت عنه، وهو القائل: «قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[2].

٣ ــ وأما القول بأن أصول مسائل المتكلمين موجودة في القرآن والسنّة، فهذا من تشقيقات المتكلمين، واتباعهم لمتشابه التنزيل، واستدلالهم بالآيات في غير موضعها، ومن نظر في استدلالاتهم على

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود ٣/١٦٧، ومسلم في كتاب الأقضية رقم ١٧، ٣/١٣٤٣.

(٢) رواه ابن ماجه في مقدمة سننه، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ١/١٦، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ١/١٣، ١٤.

مسائلهم بالآيات القرآنية، تبين له كيف يحرفون الكلام عن مواضعه.

٤ ــ وأما قولهم: إن كان المحذور مجرد الاصطلاحات، فكل علم فيه ذلك، فيقال: إن السلف لم ينهوا عن ذلك الكلام لمجرد اشتماله على ألفاظ اصطلاحية، إذا كانت معانيها صحيحة، بل إنما نهوا عنه لاشتماله على القضايا الكاذبة، والمقدمات الخاطئة كما سبق بيانه.

وإن كان هدفهم بهذا الكلام الاستدلال على وحدانية الله وصفاته، ففي الأدلة الشرعية غُنية عن هذه الطرق الطويلة المعقدة.

٥ ــ وأما قولهم: إن الله أمر بالمحاجة والمجادلة، فيقال: إن أصل المجادلة للكفار والمعاندين لا بأس بها، بل قد تكون مندوبة أو واجبة بحسب الأحوال[1]، وإنما المحظور في منهج أهل الكلام الجدال بالباطل، والحرص على تسويد الصفحات وإزجاء الأوقات بالقيل والقال، دون هدف الوصول إلى الحق، وهذا ما اعترف به كثير من أساطينهم، كما قال الرازي:

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[2]

٦ ــ وأما القول بأن الصحابة وصدر هذه الأمة لم يسلكوا منهج أهل الكلام في تناول مسائل العقيدة لانشغالهم بالعلم والعبادة والجهاد، فهذا التعليل باطل، فالصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وصدر هذه الأمة تكلموا في مسائل كثيرة، في العقيدة وغيرها، بل إنهم بينوا حكم مسائل لم تقع، كما في بعض مسائل الفرائض، فكيف يقال إن العبادة والجهاد شغلهم عن بحث

---

(١) انظر: درء التعارض ٧/ ١٦٧ ــ ١٧٤.

(٢) نقض المنطق ص ٦١، درء التعارض ١/ ١٦٠.

هذه المسائل، بل الصحيح أنهم اكتفوا بدلائل الكتاب والسنّة، ولم يبتدعوا تلك المسائل الكلامية[1].

٧ ـ وكذلك القول بأنهم لم يكونوا محتاجين إلى هذا العلم؛ لقلة المنازعين والمبتدعين، فيقال: بل كانوا يجادلون اليهود والنصارى والمشركين، ويقمعون المبتدعين، ولكنهم اكتفوا بأدلة القرآن والسنّة الواضحة، وما اشتملت عليه من أدلة عقلية قوية دافعة، فحصل لهم ما أرادوا من إقامة الحجة وبيان المحجة[2].

٨ ـ وأما الزعم بأن منهج المتكلمين يوافق منهج الإسلام في ذم التقليد، وبناء العقيدة على أساس من الأدلة العقلية، والحجج المقنعة، فيقال: نعم، إن التقليد مذموم، ولكن: من قال إن اتباع أدلة الشرع يعد تقليداً؟! ومن قال إن أدلة المتكلمين عقلية قطعية توصل إلى اليقين؟! بل الحق أن أدلتهم توصل إلى الحيرة والشك كما سبق ذكره، وقد صرح بهذا كثير من أئمتهم، ومن ذلك ما أفصح عنه الغزالي بقوله:

«فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي[3] ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر

---

(١) انظر: درء التعارض ٨/ ٥١ ـ ٥٤، تفسير المنار ٣/ ١٨٦، ١٨٧.

(٢) انظر: تفسير المنار ٣/ ١٨٧.

(٣) الحشوي: نسبة إلى الحشو، أو الحشا، والحشو من الناس: الذي لا يعتمد عليه، وهذه النسبة لا تدل على شخص معين، ولا مقالة معينة، وقد قيل: إن أول من تكلم بهذا اللفظ عمرو بن عبيد، فقال: كان عبد الله بن عمر حشوياً، وكان هذا =

الكلام ثم قلاه[1] بعد حقيقة الخبرة، وبعد تغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود»[2].

وبهذا العرض الموجز يتجلى لنا تهافت حجج المتكلمين في الدفاع عن منهجهم:

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقاً وكل كاسر مكسور[3]

ويتبين لنا عوار هذا العلم العقيم الذي خدع به كثير من الأذكياء، وتورط فيه كثير من العلماء، وضلوا بسببه ضلالاً بعيداً، إلا من أدركته رحمة الله فتاب قبل الممات، وندم على ما مضى من عمره، وضاع من وقته في بحث تلك المسائل الكلامية، التي لم توصله إلى برد اليقين، ولم تذقه حلاوة الإيمان، وهذا ما سأذكر شواهده في المبحث التالي إن شاء الله.

رجوع كبار المتكلمين عن علم الكلام:

إن من أكبر الدلائل على ذم الكلام وشؤمه، وقلة فائدته، أن يشهد تراجعاً، وتخلياً عنه، من أكابره وأئمته، بل ويشهد منهم نقداً وتحذيراً

= اللفظ في اصطلاح من قاله يريد به العامة الذين هم حشو، وقد يطلقه بعض أهل البدع على أهل السنّة والجماعة.

انظر: منهاج السنة ٢/ ٥٢٠ ــ ٥٢٢، المعجم الوسيط ١/ ١٧٧.

(١) قلاه: يعني: أبغضه. انظر: الصحاح ٦/ ٢٤٦٧، ترتيب القاموس ٣/ ٦٠٧.

(٢) قواعد العقائد ص ١٠١.

(٣) البيت أنشده الخطابي، ولم يُنسب إلى قائل. انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٨، درء التعارض ٧/ ٣١٤.

عنه، وندماً على الاشتغال به، والانخداع بمسائله.

فهذا أبو الحسن الأشعري نشأ في الاعتزال أربعين عاماً، يناظر عليه، ثم رجع عن ذلك، وصرح بتضليل المعتزلة، وبالغ في الرد عليهم[1].

وهذا أبو المعالي الجويني يقول: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به».

وقال عند موته: «لقد خضت البحر الخضم وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني ربي برحمته فالويل للجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أمي، أو قال: على عقيدة عجائز أهل نيسابور»[2].

وسبق ذكر قول الخسروشاهي، وابن واصل الحموي، والخونجي[3].

وقال الشهرستاني في مقدمة كتابه نهاية الإقدام:

«أما بعد، فقد أشار إلي من إشارته غنم، وطاعته حتم[4]، أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول، لحسن ظنه بي أني وقفت على نهايات النظر، وفزت بغايات مطارح الفكر،

---

(١) انظر: نقض المنطق ص ٦٠.

(٢) انظر كلام الجويني في: تلبيس إبليس ص ٨٤، ٨٥، والتسعينية لشيخ الإسلام ضمن الفتاوى الكبرى ٥/ ٣٠٠، وشرح الفقه الأكبر ص ٦.

(٣) انظر ص ٨٩ ــ ٩٠ من هذا البحث.

(٤) في قوله هذا من تعظيم الوالي ولزوم طاعته ما لا يصح على الإطلاق إلا للرسول ﷺ، فالواجب تقييده فيما لم يكن فيه معصية لله.

ولعله استحسن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم[1]:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها ... وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعاً كف حائر ... على ذقن[2] أو قارعاً سن نادم[3]

وكتب ابن عقيل[4] الحنبلي براءته من الكلام وأهله فقال:

«يقول علي بن عقيل: إنني أبرأ إلى الله تعالى من مذاهب المبتدعة: الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه وتعظيم أصحابه، والترحم على أسلافهم، والتكثر بأخلاقهم، وما كنت علقته ووجد بخطي من مذاهبهم وضلالاتهم فأنا تائب إلى الله سبحانه وتعالى من كتابته وقراءته، وإنه لا يحل لي كتابته ولا قراءته ولا اعتقاده...»[5].

وإذا انتقلنا إلى الرازي، الذي يعد من أعظم المتكلمين شأناً، وأطولهم باعاً في هذا المجال، نجده ينشد:

---

(١) الضرم: النار المشتعلة. انظر: ترتيب القاموس ٣/ ٢٢.

(٢) الذقَن: بالتحريك مجتمع اللحيين من أسفلهما، ويكسر.
انظر: ترتيب القاموس ٢/ ٢٤٣، المعجم الوسيط ١/ ٣١٣.

(٣) نهاية الإقدام ص ٣.

(٤) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي، أبو الوفاء الحنبلي، مقرىء فقيه أصولي واعظ متكلم، كان فطناً لبقاً شديد المحافظة على وقته، توفي سنة ٥١٣هـ.
انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ١/ ١٤٢ ـ ١٦٣، البداية والنهاية ١٢/ ١٨٤، السير ١٩/ ٤٤٣ ـ ٤٥١، المنهج لأحمد ٢/ ٢١٥ ـ ٢٢٩، شذرات الذهب ٤/ ٣٥ ـ ٤٠.

(٥) تحريم النظر في كتب أهل الكلام لابن قدامة ص ٥.

نهـــايـــة إقـــدام العقـــول عقـــال وأكثـــر سعـــي العـــالميـــن ضـــلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا وحـــاصـــل دنيـــانـــا أذى ووبـــال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[١]

ثم قال:

«لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تفشي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن... ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[٢].

بل إنه أوصى في آخر عمره وصية تدل على ندمه، بل صرح فيها بأن علم الكلام لا فائدة فيه، ومما جاء في وصيته تلك:

«... ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية، فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذلك هو الذي أقول به، وألقى الله به، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والصحاح المتعين للمعنى الواحد فهو كما هو...

---

(١) الأبيات ذكرها ونسبها للرازي شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٤/٧٣، درء التعارض ١/١٦٠.

(٢) درء التعارض ١/١٦٠، الوافي بالوفيات ٤/٢٥٧، وانظر: شذرات الذهب ٥/٢١، ٢٢.

وأقول: ديني متابعة الرسول ﷺ، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما. . .

وأما الكتب التي صنفتها واستكثرت فيها من إيراد السؤالات، فليذكرني من نظر فيها بصالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف السيء، فإني ما أردت إلا تكثير البحث وشحذ الخاطر. . .»[1].

وهذا الشوكاني[2] يذكر انكبابه في عنفوان شبابه على مؤلفات طوائف المتكلمين، وقال: «ورمت الرجوع بفائدة، والعودة بعائدة، فلم أظفر من ذلك بغير الخيبة والحيرة. . .»[3].

والمقصود أن علم الكلام شهد سقوطاً ونقداً على يد أئمته وأساطينه، وعلى يد من خبره وجرّبه، وهذا من أكبر وأوضح الدلائل على صحة موقف السلف من علم الكلام والمتكلمين، وصواب رأيهم فيه.

• • •

---

(١) وردت هذه الوصية في عدة كتب، منها: عيون الأنباء ص ٤٦٧، ٤٦٨، طبقات الشافعية للسبكي ٨/ ٩٠ ـ ٩٢، وذكر بعضها في الوافي بالوفيات ٤/ ٢٥٠، وانظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٦٣٨ ـ ٦٤٣، والقائد إلى تصحيح العقائد، ضمن التنكيل ٢/ ٢٣٦.

(٢) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعاني، الإمام العلامة المجتهد، محدث فقيه مفسر مؤرخ، ولي قضاء صنعاء، وله عدة مؤلفات، توفي سنة ١٢٥٠هـ.

انظر ترجمته في: البدر الطالع ٢/ ٢١٤ ـ ٢٢٥، التاج المكلل ٤٤٢، ٤٤٣، الأعلام ٧/ ١٩٠، ١٩١، معجم المؤلفين ١١/ ٥٣، ٥٤.

(٣) التحف في مذاهب السلف، للشوكاني، ضمن الرسائل السلفية ص ١٠.

البـاب الأول

منزلة الأدلة النقلية والعقلية

عند المتكلمين ــ ومناقشتهم

وفيـه فصـلان:

الفصـل الأول : منزلة الأدلة النقلية عند المتكلمين .

الفصـل الثاني : منزلة الأدلة العقلية عند المتكلمين .

الفصل الأول
منزلة الأدلة النقلية عند المتكلمين

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : موقـف المتكلمين مـن القـرآن والأحاديث المتواترة.

المبحث الثاني : موقف المتكلمين من أخبار الآحاد.

المبحث الثالث : تنـاقض المتكلمين فـي مـوقفهم من الأدلة النقلية.

المبحث الأول

موقف المتكلمين

من القرآن والأحاديث المتواترة

موقف المتكلمين من ثبوت النص القرآني:

من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن القرآن منزل من عند الله، وأنه محفوظ من الزيادة والنقصان، بحفظ الله له، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ [سورة الحجر: ٩].

وهذا الأمر مسلّم لدى المسلمين جميعاً، ومقطوع به، ولا مجال للمناقشة والتشكيك فيه.

إلا أن الأمر الذي يدعو للعجب أن ينتسب إلى الإسلام قوم يزعمون أن القرآن أصابه تحريف من زيادة أو نقصان.

ومن هؤلاء القوم كثير من الرافضة الإمامية الاثني عشرية[١]، أو

(١) الروافض: سموا بذلك؛ لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي خرج على هشام بن عبد الملك، فطعن عسكره في أبي بكر، فمنعهم من ذلك، فرفضوه، ولم يبق معه إلا مئتا فارس، فقال لهم زيد: رفضتموني؟ قالوا: نعم. =

أكثرهم، بل منهم من حكى إجماعهم على وقوع التحريف في القرآن، ومنهم من ألّف في ذلك كتاباً خاصاً سمّاه: «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب ربّ الأرباب»[1].

والحق أنه يصعب القول بأنهم كلهم يقولون بذلك؛ لأن منهم من أنكر هذا القول وكذّب نسبته إليهم[2].

والمقصود أن هناك طائفة ممن ينتسب إلى الإسلام من الرافضة قالت بوقوع التحريف في كتاب الله.

وكما قال بوقوع التحريف بعض الروافض فإنه نسب إلى قوم من الخوارج إنكار كون سورة يوسف من القرآن، إلا أن نسبة هذا القول إليهم ضعيفة؛ لأنها حكيت عنهم بصيغة التضعيف والتمريض، فقال الأشعري: «وحكي لنا عنهم ما لم نتحققه»[3].

= ويقال: سموا بذلك؛ لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر.

وقيل: لأنهم طالبوا زيد بن علي بالتبرّي ممن خالف علياً في إمامته فامتنع من ذلك، فرفضوه، فسموا رافضة.

وهم فرق كثيرة، منهم من يصل إلى الكفر، ومنهم دون ذلك، وسموا إمامية اثني عشرية؛ لقولهم بإمامة اثني عشر إماماً معصوماً من ولد عليّ رضي الله عنه.

انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٦٥ ــ ٨٩، الملل والنحل ١/ ١٤٦ ــ ١٥٥، تلبيس إبليس ٩٧، ٩٨، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص ٥٢.

(١) انظر: الشيعة وتحريف القرآن، لمحمد مال الله ص ٥٧.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٩، الشيعة وتحريف القرآن، محمد مال الله ص ٥٧ ــ ١١٥، التفسير والمفسرون للذهبي ٢/ ٣٤ ــ ٣٧، أصول الإمامية الاثني عشرية للقفاري ١/ ١٨٣ ــ ٢٩٣.

(٣) مقالات الإسلاميين ١/ ١٧٨.

كما حكاه الشهرستاني بنفس الصيغة فقال: «ويحكى عنهم»[1].

وهذا يجعلنا نشكّ في صحة نسبة هذا القول إليهم؛ لأن الخوارج قد عرف عنهم أنهم يعظمون القرآن ويوجبون اتباعه[2].

ومهما يكن من أمر أولئك الذين ينتسبون إلى الإسلام ممن يطعن في القرآن ويزعم فيه التحريف بالزيادة أو النقصان، فإن أمر أولئك لا يعنينا هنا؛ لأنهم كفار بتكذيبهم ببعض القرآن وإنكارهم حفظه من الزيادة والنقصان، وإنما يعنينا هنا موقف المتكلمين من القرآن.

والذي يتعين بيانه أولاً: أن المتكلمين مؤمنون بهذا القرآن وبحفظه من الزيادة والنقصان، كما هي عقيدة المسلمين قاطبة.

يقول ابن حزم: «ولا خلاف بين أحد من الفرق المنتمية إلى المسلمين من أهل السنّة، والمعتزلة، والخوارج، والمرجئة[3]، والزيدية، في وجوب الأخذ بما في القرآن، وأنه هو المتلو عندنا نفسه، وإنما خالف في ذلك قوم من غلاة الروافض، هم كفار بذلك، مشركون عند جميع أهل الإسلام»[4].

فالمتكلمون يقولون بقطعية ثبوت النص القرآني وسلامته من التحريف والتغيير، بل إنهم يردون على غلاة الرافضة القائلين بالزيادة والنقصان في نص القرآن.

---

(١) الملل والنحل ١/١٢٨.

(٢) التسعينية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن الفتاوى الكبرى ٥/٢٠٨.

(٣) يأتي التعريف بهم في ص ٥١١.

(٤) الأحكام لابن حزم ١/٩٦.

فهذا القاضي عبد الجبار من المعتزلة، يذكر قول غلاة الرافضة السابق، ويتبعه بالرد ثم يقول:

«وبعد فلم يخل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من جماعة يحفظون القرآن ويدرسونه ويعلمونه الناس، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والنقصان، بحيث لا يشعر به الحفظة، ومعلوم أنه لو زيد في هذه الكتب التي يتداولها الناس فصلٌ، أو نقص منها فصلٌ لعرفه من كان من أهلها لا محالة، وأنكره في الحال»[1].

ويقول الزمخشري المعتزلي عن حفظ الله تعالى للقرآن:

«وهو حافظه في كل وقت من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل، بخلاف الكتب المتقدمة فإنه لم يتولّ حفظها...»[2].

ويقول الرازي:

«الله تعالى قد وعد بحفظ القرآن، والحفظ لا معنى له إلا أن يبقى مصوناً من الزيادة والنقصان»[3].

وبهذا نعلم أن المتكلمين يثبتون أصل التنزيل كما هي عقيدة المسلمين، ويقطعون بصحة النص وسلامته من التبديل.

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٠١، ٦٠٢.
(٢) الكشاف ٢/ ٣٨٧، وانظر أيضاً: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، لعدنان زرزور ص ٤١٣ ـ ٤١٧.
(٣) التفسير الكبير للرازي ١٩/ ١٦٠.

غلاة المتكلمين والقراءات الشاذة والموضوعة:

يمكن تقسيم القراءات إجمالاً إلى ثلاثة أقسام:

الأول: قراءة صحيحة مشهورة مقبولة، وهي ما توفرت فيها أركانٌ ثلاثة، ذكرها ابن الجزري بقوله:

«كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها...»[1].

الثاني: قراءة ضعيفة شاذة، وهي ما فقدت أحد أركان القراءة الصحيحة، وذلك بأن تكون آحاداً، أو ضعيفة السند، أو تخالف الرسم، أو تخالف قواعد اللغة العربية.

الثالث: قراءة موضوعة، وهي ما لا تصح نسبتها، بل تكون من اختلاق الوضاعين وقراءة المتّهمين[2].

والكلام في هذا يطول، وإنما المقصود هنا بيان أن كثيراً من أهل الكلام دأبوا على تتبع ما ينصر مذهبهم من القراءات الشاذة والموضوعة، وغلاتهم لا يتورعون عن اختراع قراءات بالرأي والاجتهاد للتسويغ لآرائهم وعقائدهم.

---

(١) النشر في القراءات العشر ١/ ٩.

(٢) انظر: النشر في القراءات العشر ١/ ١٣، ١٤، منجد المقرئين ص ١٥ ـ ١٧، الإتقان في علوم القرآن ١/ ٧٧ ـ ٨٥، القراءات أحكامها ومصادرها، د. شعبان محمد إسماعيل ص ١١٣، ١١٤.

وهذا ما صرح به القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه «الانتصار» بقوله:

«قال قوم من المتكلمين: إنه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات قراءة، وأوجه، وأحرف، إذا كانت تلك الأوجه صواباً في اللغة العربية، وإن لم يثبت أن النبي ﷺ قرأها، بخلاف رأي القياسيين، واجتهاد المجتهدين، وأبى ذلك أهل الحق وأنكروه، وخطّأوا من قال بذلك وصار إليه»[1].

بل إن هذا الاختراع والتلاعب بالقراءات نراه صريحاً عند عمرو بن عبيد، فيما رواه اللالكائي بسنده قال: مر عمرو بن عبيد على أبي عمرو ابن العلاء[2] فقال: كيف تقرأ: ﴿وَإِن يَسْتَعْتِبُوا﴾ [سورة فصلت: ٢٤]؟ فقال أبو عمرو: (وإن يَستعتبوا فما هم من المعتَبين) ــ بفتح الياء في (يَستعتبوا)، وفتح التاء في (المعتَبين).

فقال له عمرو: ولكني أقرأ (وإن يُستعتبوا فما هم من المعتِبين)، بضم الياء في «يُستعتبوا»، وكسر التاء في «المعتِبين».

فقال أبو عمرو: ومن هنالك أبغض المعتزلة؛ لأنهم يقولون برأيهم[3].

---

(١) نقله عنه الزركشي في البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٢٦، وانظر: نكت الانتصار لنقل القرآن للباقلاني ص ٦٠.

(٢) أبو عمرو بن العلاء بن عمار العُريان المازني النحوي القاري، ثقة، كان من أعلم الناس بالقرآن والعربية والشعر، وكان مقدماً في عصره، توفي سنة ١٥٤هـ.
انظر ترجمته في: تاريخ العلماء النحويين ١٤٠ ــ ١٥١، وفيات الأعيان ٣/ ١٣٦ ــ ١٤٠، فوات الوفيات ٢/ ٢٨، ٢٩، السير ٦/ ٤٠٧ ــ ٤١٠، تهذيب التهذيب ١٢/ ١٧٨.

(٣) رواه اللالكائي ٤/ ٧٤٠، وانظر: مختصر في شواذ القرآن ص ١٣٣.

فهذا النص يُظهر لنا بجلاء قلة ورع المعتزلة، وعدم ترددهم في تحريف قراءة بعض الآيات لتوافق مذهبهم[1]، كما أنهم نصروا بعض القراءات الشاذة التي تصلح لأن تكون شاهدة لأقوالهم.

وسأذكر هنا بعض القراءات الشاذة والموضوعة التي تعلق بها المعتزلة ونحوهم:

فمن ذلك قراءة قول الله تعالى: : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤ ﴾ [سورة النساء: ١٦٤]، بنصب لفظ الجلالة، على أنه هو المكلَّم، وأن المتكلم هو موسى عليه السلام.

وقد روي أن «عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو بن العلاء: أحب أن تقرأ هذا الحرف (وكلم اللَّهَ موسى تكليماً)؛ ليكون موسى هو الذي كلم الله، ولا يكون في الكلام دلالة على أن الله كلم أحداً، فقال له: وكيف تصنع بقوله: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٣][2].

ومن القراءات في هذا المجال أيضاً، قراءة قول الله تعالى: ﴿ مِن شَرِّ مَا

---

(١) انظر: التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، للبطليموسي ص ١٦٧ ــ ١٧٠، منجد المقرئين ص ٢٢، ٢٣، التفسير والمفسرون ١/ ٣٧٧.

(٢) نقض التأسيس، ليدن ٣/ ٥، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٧٧، والصواعق المرسلة ٣/ ١٠٣٧.

وانظر هذه القراءة في: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لابن جني المعتزلي ١/ ٢٠٤، الكشاف للزمخشري ١/ ٥٨٢، مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ٣٠، منجد المقرئين ص ٢٢، ٢٣، التفسير والمفسرون ١/ ٣٧٧.

خَلَقَ ۝٢﴾ [سورة الفلق: ٢]، بتنوين «شرٍ»، وجعل «ما» نافية[1].

ومنها قراءة: ﴿عَذَابِيَ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ﴾ [سورة الأعراف: ١٥٦]، بسين غير معجمة بدل قوله «أشاء»[2].

وقد نبّه إلى هذه القراءة وإلى تعلق أهل الكلام بها: أبو حيان[3] في البحر المحيط، فقال: وقال أبو عمرو الداني[4]: «ولا تصح هذه القراءة عن الحسن وطاووس[5]».

---

(١) انظر: مختصر في شواذ القرآن ص ١٨٢، التنبيه للبطليموسي ص ١٦٨، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لابن المنير ٤/ ٣٠٠.
ونقل أبو حيان في تفسيره عن ابن عطية قوله: «وهي قراءة مردودة مبنية على مذهب باطل». البحر المحيط ٨/ ٥٣٠.

(٢) انظر: المحتسب لابن جني ١/ ٢٦١، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٢٣٠، ضمن عقائد السلف، مختصر في شواذ القرآن ص ٤٦، التنبيه للبطليموسي ص ١٦٨.

(٣) محمد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي، سمع الكثير ببلاد الأندلس وقرأ القراءات، وله اليد الطولى في التفسير وعلوم اللغة، توفي سنة ٧٤٥هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية ٩/ ٢٧٦ ـ ٣٠٧، الدرر الكامنة ٥/ ٧٠ ـ ٧٦، بغية الوعاة ١/ ٢٨٠ ـ ٢٨٥، شذرات الذهب ٦/ ١٤٥ ـ ١٤٧، معجم المؤلفين ١٢/ ١٣٠، ١٣١.

(٤) عثمان بن سعيد بن عثمان الأندلسي الداني، محدث مكثر، ومقرىء متقدم، وإليه المنتهى في علم القراءات، وهو إمام في علوم القرآن، توفي سنة ٤٤٤هـ.
انظر ترجمته في: السير ١٨/ ٧٧ ـ ٨٣، معرفة القراء الكبار للذهبي ١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٨، شذرات الذهب ٣/ ٢٧٢، الرسالة المستطرفة ص ١٠٤، ١٠٥، شجرة النور الزكية ص ١١٥.

(٥) طاووس بن كيسان، أبو عبد الرحمن الفارسي اليمني، الفقيه القدوة الحافظ، عالم =

وعمرو بن فائد[1] رجل سوء، وقرأ بها سفيان بن عيينة[2] مرة واستحسنها، فقام إليه عبد الرحمن المقرىء[3] وصاح به وأسمعه، فقال سفيان: لم أدر، ولم أفطن لما يقول أهل البدع»[4].

وذكر ابن عطية[5] أن للمعتزلة تعلقاً بهذه القراءة من جهة إنفاذ الوعيد

= اليمن، كان ثقة عابداً، من سادات التابعين، توفي سنة ١٠٦هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٤/٥٠٠، ٥٠١، حلية الأولياء ٤/٣ ـ ٢٣، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٥١، السير ٥/٣٨ ـ ٤٩.

(١) عمرو بن فائد الأسواري، كان يذهب إلى القدر والاعتزال ولا يقيم الحديث، وكان متروك الحديث ليس بثقة، ولا يكتب حديثه، توفي بعد المائتين بيسير.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٦/ ٢٥٣، ميزان الاعتدال ٣/ ٢٨٣، لسان الميزان ٤/ ٣٧٢، ٣٧٣.

(٢) سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون، مولى محمد بن مزاحم، إمام كبير حافظ عصره، شيخ الإسلام، حمل العلم عن الكبار، وانتهى إليه علو الإسناد، توفي سنة ١٩٨هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٤/٩٤، ٩٥، الجرح والتعديل ١/ ٣٢ ـ ٥٤، وفيات الأعيان ٢/ ١٢٩، ١٣٠، السير ٨/ ٤٥٤ ـ ٤٧٥، تهذيب التهذيب ٤/ ١١٧ ـ ١٢٢.

(٣) لعله أبو عبد الرحمن عبد الله بن يزيد بن عبد الرحمن الأهوازي، الإمام الحافظ العالم المقرىء المحدث الحجة، شيخ الحرم، أقرأ القرآن في البصرة ومكة ٧١ سنة، وتوفي سنة ٢١٢هـ أو ٢١٣هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٥/ ٢٠١، البداية والنهاية ١٠/ ٢٦٧، السير ١٠/ ١٦٦ ـ ١٦٩، شذرات الذهب ٢/ ٢٩.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٤٠٢، وانظر: المحرر الوجيز ٧/ ١٧٥.

(٥) أبو محمد عبد الحق بن أبي بكر غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي الأندلسي =

ومن جهة خلق المرء أفعاله[1].

والأمثلة على تعلق أهل الكلام بالقراءات الشاذة والموضوعة كثيرة[2].

والمقصود هنا بيان أن أهل الكلام لا يرون حرجاً في إنشاء قراءة جديدة، أو الأخذ بقراءة غير صحيحة؛ لنصرة مذهبهم، والترويج لأفكارهم، وفي المقابل فإن بعضهم لم يتورع من أن ينكر حرف ابن مسعود، وحرف أبي بن كعب[3].

ومما ينبغي التنبه إليه أن موقف المتكلمين هذا تجاه القراءات لم يكن ناشئاً من مجرد خطأ عابر، أو اجتهاد مخلص، يمكن أن يعذروا فيه كما حصل من شريح[4] حين أنكر قراءة: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ [سورة

= الغرناطي المالكي، الإمام العلامة، شيخ المفسرين، كان إماماً في الفقه والتفسير والعربية، ذكياً مدركاً، توفي سنة ٥٤١هـ، وقيل ٥٤٢هـ.
انظر ترجمته في: الصلة ٢/٣٨٦، ٣٨٧، بغية المتلمس ٣٨٩ ـ ٣٩١، السير ١٩/٥٨٧، ٥٨٨، هدية العارفين ١/٥٠٢.

(١) انظر: المحرر الوجيز ٧/ ١٧٥.
(٢) انظر: الاختلاف في اللفظ ص ٢٣٠، ٢٣١، مختصر في شواذ القرآن ص ١٣٠، التنبيه للبطليموسي ص ١٦٩، ١٧٠، قاعدة في المعجزات والكرامات لشيخ الإسلام ص ١٣٦.
(٣) حكي هذا القول عن ضرار بن عمرو، أحد رؤوس المعتزلة. انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٣٩.
(٤) شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي الفقيه، أبو أمية، قاضي الكوفة ستين سنة، وكان ذكياً فطناً، حدّث عن بعض الصحابة، وتوفي سنة ٧٨هـ أو ٨٠هـ. =

الصافات: ١٢] ــ بضم التاء ــ، وقال: إن الله لا يعجب، فبلغ ذلك إبراهيم النخعي[1]، فقال: إنما شريح شاعر يعجبه علمه، كان عبد الله أعلم منه، وكان يقرأ: (بل عجبتُ)[2].

أقول: لم يكن ما حصل من المعتزلة مجرد خطأ، أو اجتهاد، بل كان منهجاً متبعاً، لا يألون جهداً في صرف بعض الآيات لتوافق مذهبهم، إما تحريفاً للفظ، أو للمعنى، كما سبق ذكر بعض شواهده، وكما سيتضح جلياً في ثنايا هذا البحث إن شاء الله.

كراهتهم للآيات المخالفة لمذهبهم:

لقد عرف عن بعض شيوخ المتكلمين قلة تعظيمهم لكتاب الله، فنرى منهم من يزعم أن العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، نظماً وفصاحة، إلا أن الله صرفهم عن الاهتمام به[3].

= انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٤/٢٢٨، ٢٢٩، أخبار القضاة لوكيع ٢/١٨٩ ــ ٣٩٩، الحلية ٤/١٣٢ ــ ١٤١، السير ٤/١٠٠ ــ ١٠٦، تهذيب التهذيب ٤/٣٢٦ ــ ٣٢٨، شذرات الذهب ١/٨٥، ٨٦.

(١) إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي اليماني ثم الكوفي، الإمام الحافظ، فقيه العراق وأحد الأعلام، كان واسع الرواية، فقيه النفس، كبير الشأن، توفي سنة ٩٦هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/٣٣٣، ٣٣٤، الحلية ٤/٢١٩، تهذيب الأسماء واللغات ١/١٠٤، ١٠٥، وفيات الأعيان ١/٦، السير ٤/٥٢٠، ٥٢٩، تهذيب التهذيب ١/١٧٧ ــ ١٧٩.

(٢) انظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع ٢/٢٢٣، ومجموع الفتاوى ٣/٢٢٩، ٢٣٠، درء التعارض ١/٢٧٣.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق ص ١٤٣، والملل والنحل ١/٥٦، ٥٧.

بل نرى مواقف صريحة لهم في ذلك، تبين مدى حنقهم وكرههم لبعض الآيات، ومن ذلك ما رواه اللالكائي بسنده، عن معاذ بن معاذ، قال: كنت عند عمرو بن عبيد، فجاءه رجل، فقال: ألا تعجب من فلان، يزعم أن: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ [سورة المسد: ١] في اللوح المحفوظ؟! فقال عمرو بن عبيد: لئن كانت (تبت يدا أبي لهب) في اللوح المحفوظ، فما على أبي لهب من لوم، وما على الوليد من لوم، يعني في قوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [سورة المدثر: ١١][(١)].

وقد رؤيت فيه منامات تبين حقيقة أضغانه، ومن ذلك ما رواه اللالكائي بسنده عن عاصم الأحول[(٢)]، قال: جلست إلى قتادة[(٣)]، فذكر عمرو بن عبيد فيه، فقلت: يا أبا الخطاب [إني][(٤)] أرى العلماء يقع بعضهم

(١) رواه اللالكائي ٤/ ٧٣٧، ورواه بنحوه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١٢/ ١٧١، وروى بعضه الآجري في الشريعة ص ٢٢٧، وانظر: ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٦.

(٢) عاصم بن سليمان الأحول، أبو عبد الرحمن البصري مولى بني تميم، الإمام الحافظ الثقة، وقد كان يتولى بعض الولايات، توفي سنة ١٤١هـ أو ١٤٢هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/ ٤٨٥، الجرح والتعديل ٦/ ٣٤٣، السير ٦/ ١٣ ــ ١٥، تهذيب التهذيب ٥/ ٤٢، ٤٣، شذرات الذهب ١/ ٢١٠، الخلاصة للخزرجي ص ١٨٢.

(٣) قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي البصري، أبو الخطاب، حافظ العصر، قدوة المفسرين والمحدثين، كان ضريراً، ومن أوعية العلم، توفي سنة ١١٧هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ١٨٥ ــ ١٨٧، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٥٧، ٥٨، وفيات الأعيان ٣/ ٢٤٨، ٢٤٩، السير ٥/ ٢٦٩ ــ ٢٨٣، تهذيب التهذيب ٨/ ٣٥١ ــ ٣٥٦، شذرات الذهب ١/ ١٥٣، ١٥٤.

(٤) في اللالكائي: [ألا]، والتصويب من تاريخ بغداد.

في بعض؟ قال: يا أحول أولا تدري أن الرجل إذا ابتدع بدعة فينبغي لها أن تذكر حتى [تحذر][1]؟.

فجئت من عند قتادة، وأنا مغتم لقوله في عمرو بن عبيد، وما رأيت من نسك عمرو بن عبيد وهديه، فوضعت رأسي بنصف النهار، فإذا أنا بعمرو بن عبيد في النوم، والمصحف في حجره، وهو يحك آية من كتاب الله، قلت: سبحان الله، تحك آية من كتاب الله؟! قال: إني سأعيدها، فتركته حتى حكها، فقلت له: أعدها، فقال: إني لا أستطيع[2].

وهذه الرؤيا التي رؤيت في حق عمرو بن عبيد، ظهرت أماراتها يقظة وواقعاً كما سبق إيراده، بل وصرح بمضمونها الجهم بن صفوان فيما رواه البخاري في كتابه «خلق أفعال العباد» قال: حدثني أبو جعفر[3]، حدثني يحيى بن أيوب[4]، ....

(١) في اللالكائي: [تعلم]، والتصويب من تاريخ بغداد.

(٢) رواه اللالكائي ٤/٧٣٨، ٧٣٩، وروى الرؤيا بسند آخر ابن حبان في المجروحين ١/٨٢، ٨٣، كما رواها الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١٢/١٧٨، ١٧٩، وانظر: ميزان الاعتدال ٣/٢٧٣.

(٣) محمد بن عبد الله بن المبارك، الإمام العلامة الحافظ الثبت الثقة، أبو جعفر القرشي مولاهم، وثقه الأئمة. وقال ابن حجر: ثقة حافظ، توفي سنة ٢٥٤هـ، وقيل: ٢٦٠هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٧/٣٠٥، السير ١٢/٢٦٥ ـ ٢٦٨، تهذيب التهذيب ٩/٢٧٢ ـ ٢٧٤، التقريب ٢/١٧٩، شذرات الذهب ٢/١٢٩.

(٤) يحيى بن أيوب، الإمام العالم القدوة الحافظ، أبو زكريا البغدادي المقابري العابد، =

قال: سمعت أبا نعيم البلخي[1]، قال: كان رجل من أهل مرو صديقاً للجهم، ثم قطعه وجفاه، فقيل له: لم جفوته؟ فقال: جاء منه ما لا يحتمل، قرأت يوماً آية كذا وكذا ــ نسيها يحيى ــ فقال: ما كان أظرف محمداً! فاحتملتها، ثم قرأ سورة طه، فلما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، قال: أما والله لو وجدت سبيلاً إلى حكّها لحككتها من المصحف، فاحتملتها. ثم قرأ سورة القصص، فلما انتهى إلى ذكر موسى، قال: ما هذا؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها، ثم ذكر ههنا فلم يتمها! ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه فوثب عليه[2].

فهذا الجهم وإن كان لا يعبر عن موقف جميع المتكلمين من احترام آيات القرآن، إلا أنه صرح بما قد تكنه صدور كثير منهم، فإن عامة المتكلمين الذين يقدمون عقولهم وآراءهم على كلام الله وكلام رسوله تجد

= كان ثقة ورعاً قائلاً بالسنّة، وثقه الأئمة، توفي سنة ٢٣٤هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٩/١٢٨، طبقات الحنابلة ١/٤٠٠، ٤٠١، السير ١١/٣٨٦ ــ ٣٨٨، تهذيب التهذيب ١١/١٨٨، ١٨٩، التقريب ٢/٣٤٣، شذرات الذهب ٢/٧٩.

(١) أبو نعيم شجاع بن أبي نصر البلخي المقرىء، كان صدوقاً مأموناً، وثقه ابن حبان، وقال الحافظ ابن حجر: صدوق.
انظر ترجمته في: تهذيب التهذيب ٤/٣١٣، التقريب ١/٣٤٧، الخلاصة ص ١٦٣.

(٢) رواه البخاري في خلق أفعال العباد ص ١٢٨، ١٢٩ ضمن عقائد السلف، ورواه بنحوه عبد الله بن الإمام أحمد في السنّة ١/١٦٧، وصحح إسناده المحدث الألباني كما في مختصر العلو ص ١٦٣.

عندهم ريب في جنس كلام الله ورسوله، وليس لكلام الله ورسوله في قلوبهم من الحرمة ما يوجب تحقيق مضمون ذلك[1].

بل إنهم يعادون النصوص المخالفة لعقولهم وآرائهم، ويودون أنها لم تكن جاءت، وإذا سمعها الواحد منهم وجد لها على قلبه من الثقل والكراهة بحسب حاله، واشمأز منها قلبه[2].

وفي الحقيقة أن مرد ذلك كله إلى ضعف إيمانهم، وقلة يقينهم في التسليم لكلام الله تعالى، مع ما صاحب ذلك من كثرة الشبهات والأهواء الصادة عن الاطمئنان لنصوص الشرع المنزل.

موقف المتكلمين من ثبوت الأحاديث المتواترة:

بعد أن تبين لنا أن المتكلمين يعتقدون العلم بقطعية ثبوت النص القرآني، بقي أن نعلم موقفهم من ثبوت الأحاديث المتواترة، وهل ثبوتها معلوم قطعاً، أم هو في دائرة المظنون؟.

ويحسن ـ قبل الدخول في بيان ذلك ـ ذكر نبذة موجزة مجملة عن مكانة السنّة وموقف السلف من أقوام ينتسبون إلى دين الإسلام، ويقصرون التحاكم والتشريع على القرآن، ويردون سنة خير الأنام، بحجة أن كتاب الله كامل وشامل وواضح، لا يحتاج بعده إلى شيء يكمله أو يبينه، وأن القرآن قد تكفل الله بحفظه، بخلاف السنّة التي دخلها الوضع... وغير ذلك من شبههم التي يرددونها.

---

(١) انظر: درء التعارض ٥/٢٥٨.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ٣/١٠٣٦، ١٠٣٧.

ومما ينبغي أن يعلم أن هذه الدعوة قد ظهرت في زمن مبكر من تاريخ الإسلام، ولا زالت توجد في عصرنا الحاضر، سواء على مستوى أفراد من الكتّاب والمفكرين، أو على مستوى جماعة تتبنى هذا الرأي كما هي الحال فيمن يُسمَّون بـ «القرآنيين» في بلاد الهند وباكستان، أي: الذين لا يأخذون إلا بالقرآن وحده دون السنّة[1].

ومن الدلائل التي تشير إلى أن بوادر هذه الدعوى قد ظهرت في زمن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وإن كانت لم تأخذ المنحى الفكري الموجه، بل كانت على شكل شبهات عارضة ــ ما رواه الحاكم بسنده عن الحسن: «بينما عمران بن حصين[2] يحدث عن سنة نبيّنا ﷺ إذ قال له رجل: يا أبا نجيد، حدثنا بالقرآن، فقال له عمران: أنت وأصحابك يقرؤون القرآن، أكنت محدثي عن الصلاة وما فيها وحدودها؟ أكنت محدثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن قد شهدت وغبت أنت، ثم قال: فرض علينا رسول الله ﷺ في الزكاة كذا وكذا، فقال الرجل: أحييتني أحياك الله.

قال الحسن: فما مات ذلك الرجل حتى صار من فقهاء

---

(١) انظر: «القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة» ص ٨، ٩، دراسات في الحديث النبويّ ص ٢١ ــ ٢٩.

(٢) عمران بن حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي، أسلم عام خيبر وصحب، وكان فاضلاً، قضى بالكوفة، واعتزل الفتنة، توفي سنة ٥٢هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/ ٤٠٨، الجرح والتعديل ٦/ ٢٩٦، الاستيعاب لابن عبد البر ٣/ ٢٢، ٢٣، أسد الغابة ٤/ ٢٨١، السير ٢/ ٥٠٨ ــ ٥١٢، الإصابة ٣/ ٢٦، ٢٧.

المسلمين»[1].

وقد انبرى للرد على أصحاب هذه الدعوى بعض علماء الأمة، وكان من أبرزهم الإمام الشافعي رحمه الله، كما في كتابه: الرسالة، ومن ذلك قوله:

«وقد سنّ رسول الله مع كتاب الله، وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب، وكل ما سنّ فقد ألزمنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العُنود عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقاً، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مخرجاً»[2].

وقد جاء عن السلف التصريح بضلال من لم يأخذ بالسنّة، ومن ذلك: ما جاء عن أيوب السختياني[3] أنه قال: «إذا حدثت الرجل بالسنّة فقال: دعنا من هذا وحدثنا من القرآن، فاعلم أنه ضال مضل»[4].

بل إن من أنكر كون حديث النبيّ ﷺ قولاً كان أو فعلاً بشرطه المعروف في الأصول ــ حجة كفر وخرج من دائرة الإسلام.

روى الإمام الشافعي ــ رضي الله عنه ــ يوماً حديثاً، وقال: «إنه

(١) رواه الحاكم في مستدركه، كتاب العلم ١/١٠٩، ١١٠.
(٢) الرسالة ص ٥١، وانظر ص ٥٢ ــ ٥٤، من المرجع نفسه.
(٣) أبو بكر بن أبي تميمة كيسان العنزي مولاهم، الإمام الحافظ، تابعي، توفي سنة ١٣١هـ.
انظر ترجمته في: الحلية ٣/٢ ــ ٤، تهذيب التهذيب ١/٣٩٧ ــ ٣٩٩، السير ٦/١٥ ــ ٢٦.
(٤) رواه الخطيب البغدادي في كتابه: الكفاية في علم الرواية ص ١٦.

صحيح»، فقال له قائل: أتقول بهذا يا أبا عبد الله؟ فاضطرب وقال: يا هذا، أرأيتني نصرانياً؟ أرأيتني خارجاً من كنيسة؟ أرأيت في وسطي زُنَّاراً؟ أروي حديثاً عن رسول الله ﷺ ولا أقول به!»[1].

والجدير بالذكر أن لهؤلاء الذين أنكروا حجية السنّة شبهاً كثيرة، تعلقوا بها، ذكرها بعض العلماء في القديم والحديث، وتولوا الرد عليها بالحجة والبرهان[2].

والأمر الذي يحسن التنبيه إليه ههنا أن ما ذكروه من أن القرآن شامل وبيّن، واستدلالهم بمثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النحل: ٨٩] ونحوها من الآيات، فإن هذا لا ينافي الأخذ بالسنّة النبويّة؛ لأن الأمر باتباع الرسول ﷺ جاء في القرآن، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [سورة الحشر: ٧]، وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [سورة النساء: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب: ٣٦].

وذكر تعالى أن الرسول ﷺ مبين للقرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل: ٤٤].

---

(١) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة ص ١٤٨، وكلام الشافعي هذا قد رواه أبو نعيم في الحلية ٩/١٠٦، وابن عساكر بعدة ألفاظ في تاريخ دمشق ١٥/١٧، ١٨.

(٢) انظر: الرسالة للشافعي ص ٤٣ ــ ٥٤، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة للسيوطي، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه ص ٢١ ــ ٤٢، القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة ص ٢٠٢ ــ ٢٥٦.

فالرسول ﷺ هو المأمور بالتبيين بالنص القرآني، ونحن ملزمون بأن نقبل تبيينه، وأوامره ونواهيه، وكل ذلك من القرآن الكريم[1].

والرسول ﷺ لا يتكلم بهواه، وإنما بوحي من عند الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾ [سورة النجم: ٣، ٤].

وبين ذلك بقوله ﷺ: «ألا أني أوتيت الكتاب ومثله معه».

ولقد أخبرنا رسول الله ﷺ وحذرنا من هذه الدعوة قبل أن تحصل، في أحاديث كثيرة، ومنها قوله ﷺ:

«لا ألفين[2] أحدكم متكئاً على أريكته[3] يأتيه أمر مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه».

وفي رواية: «ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني وهو متكىء على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرمناه، وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله»[4].

---

(١) انظر دراسات في الحديث النبوي ص ٣٦.

(٢) لا ألفين: أي: لا أجد ولا ألقى، يقال: ألفيت الشيء ألفيه إلفاء، إذا وجدته وصادفته ولقيته. انظر: النهاية لابن الأثير ٤/ ٢٦٢.

(٣) الأريكة: السرير في الحجَلة ــ محركة كالقبة ــ من دونه ستر، ولا يسمى منفرداً أريكة، وقيل: هو كل ما اتكىء عليه من سرير أو فراش أو منصة.
انظر: النهاية في غريب الحديث ١/ ٤٠، ترتيب القاموس ١/ ١٠٠، ٥١٢.

(٤) رواه الترمذي في كتاب العلم، باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث رسول الله ﷺ ٤/ ١٤٥، وابن ماجه بنحوه في مقدمة سننه، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه ١/ ٦، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي =

ومما تجدر الإشارة إليه أن أكثر الخوارج لا يأخذون بالسنّة المخالفة لظاهر القرآن، أي: التي تأتي بحكم زائد على مجمل القرآن، ومن هنا أنكروا الرجم، والمسح على الخفين، وقطعوا السارق في القليل والكثير؛ لأن الأمر بقطع السارق في القرآن مطلق، ولم يقبلوا الرواية في نصاب القطع، ولا الرواية في اعتبار الحرز(١)؛ لعدم ورود ذلك في القرآن(٢).

ومما يحسن ذكره ـ ونحن بصدد بيان موقف أهل الكلام من السنّة المتواترة ـ أن علماء الحديث والأصول يقسمون الأخبار الواردة عن النبيّ ﷺ إلى قسمين:

١ ـ متواتر.

٢ ـ آحـاد.

فالمتواتر هنا ما رواه جماعة، يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم، وأسندوه إلى شيء محسوس.

والآحاد: ما لم يجمع شروط التواتر(٣).

= ٢/ ٣٣٩، وصحيح ابن ماجه ١/ ٧.

(١) الحرز: الموضع الحصين، والمكان الذي يحفظ فيه.
انظر: ترتيب القاموس ١/ ٥٢٣، الصحاح ٣/ ٨٧٣، المصباح المنير للفيومي ص ١٢٩.

(٢) انظر: أصول الدين ص ١٩، الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٤٨، ٢٠٨.

(٣) انظر: تقسيم الأخبار وتعريف كل قسم في: شرح الحافظ ابن حجر لنخبة الفكر ص ٤ ـ ٨، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/ ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٤٥، إرشاد الفحول ص ٤٦ ـ ٤٩، الأحكام للآمدي ٢/ ١٤ ـ ٣١.

وقد قال كافة أهل العلم بأن الخبر المتواتر يفيد العلم القطعي[1].

قال ابن حزم ـ رحمه الله ـ عن الخبر المتواتر:

«وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه...»[2].

وعلى القول بإفادة الخبر المتواتر العلم والقطع بثبوته عامة أهل الكلام، إلا من شذ منهم.

فهذا القاضي عبد الجبار يقرر في تقسيمه للأخبار أن منها: «ما يعلم صدقه اضطراراً كالأخبار المتواترة»[3].

وهذا القول هو الذي نراه في كتب أصحابه من المعتزلة[4].

كما قرر هذا القول الأشاعرة، وبينوا وجهه، وردوا على من خالف فيه.

فهذا الباقلاني يدلل على أن الخبر المتواتر يوجب القطع بصدق ناقليه، واستحالة الكذب عليهم[5].

وهذا البغدادي[6] يقول:

---

(١) انظر: المسودة ص ٢٣٣.

(٢) الأحكام لابن حزم ١/ ١٠٤.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٨.

(٤) انظر: الانتصار للخياط ص ٢٣٠، ٢٣١، المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٥٤٦ ـ ٥٦٦.

(٥) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤٣٦، ٤٣٧.

(٦) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أبو منصور، العلامة البارع المتفنن، صاحب التصانيف البديعة، وأحد أعلام الشافعية، توفي سنة ٤٢٩هـ. =

«المتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو موجب للعلم الضروري بصحة مخبره»[1].

ويقرر الجويني بأن المتواتر «إذا توافرت شرائطه، وتكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة»[2].

وقال الآمدي: «اتفق الكل على أن خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره»[3].

والمقصود أن أهل الكلام من الأشاعرة والمعتزلة قالوا بإفادة خبر التواتر للعلم القطعي[4].

ومن العجب أن ترى أحد بالمتكلمين، وهو النظّام[5]، يزعم «بأن

= انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٢/ ٣٧٢، ٣٧٣، فوات الوفيات ٢/ ٣٧٠ ـ ٣٧٢، طبقات الشافعية ٥/١٣٦ ـ ١٤٨، البداية والنهاية ١٢/ ٤٤، السير ١٧/ ٥٧٢، ٥٧٣، بغية الوعاة ٢/ ١٠٥.

(١) أصول الدين ص ١٢.

(٢) الإرشاد للجويني ص ٤١٢.

(٣) الأحكام للآمدي ٢/ ١٥.

(٤) انظر: المستصفى ١/ ١٣٢، المحصول للرازي ٢/ ١/ ٣٢٣ ـ ٣٢٥، وشرح العقائد النسفية ١/ ٥١.

(٥) إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحاق النظام من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة والكلام، وانفرد بآراء خاصة، وقد تابعته فرقة من المعتزلة، سميت «النظامية»، نسبة إليه، وكان سيء السيرة، توفي سنة ٢٣١هـ.
انظر ترجمته في: المنية والأمل ٥٩ ـ ٦٢، ملحق الفهرست ص ٢، السير ١٠/ ٥٤١، ٥٤٢، لسان الميزان ١/ ٦٧، الأعلام ١/ ٣٦، الفتح المبين ١/ ١٤١ ـ ١٤٣.

الخبر المتواتر ــ مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين، واختلاف دواعيها ــ يجوز أن يقع كذباً»[1].

ولا شك في بطلان هذه التجويز؛ لأنه تشكيك فيما نعلم صدقه من ضرورات أنفسنا.

وقول النظّام هذا يقرب مما حكي عن السمنية من قولهم بعدم وقوع العلم إلا بالمحسوسات والمشاهدات.

وما ذهب إليه السمنية باطل ضرورة، إذ إننا نقطع بوجود بلدان لم ندخلها، ولم نشاهدها، كما نقطع بوجود أشخاص لم نقابلهم، ونقطع بصحة معلومات لم نعايشها، وليس هذا موطن تفصيل الرد على هذه النحلة[2].

وبهذا الصدد نشير إلى شذوذ آخر من أحد المعتزلة، وهو أبو الهذيل[3]، حيث زعم «أن الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن

---

(1) الفرق بين الفرق ص ١٤٣، وانظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٠، والمنية والأمل ص ٤٨، من شيوخ المعتزلة إبراهيم بن سيار النظام ص ١٦.

(2) انظر مذهب هذه النحلة والرد عليها في: العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى ٣/ ٨٤١، المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢/ ٥٥١، التبصرة للشيرازي ص ٢٩١، الأحكام للآمدي ٢/ ١٥، المحصول للرازي ٢/ ١/ ٣٢٣، ٣٢٤، المستصفى للغزالي ١/ ١٣٢، المسودة ص ٢٣٣.

(3) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف بالعلاف، المتكلم، شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وصاحب المقالات في مذهبهم، توفي سنة ٢٣٥هـ.

انظر ترجمته في: ملحق الفهرست لابن النديم ١، ٢، وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٦، ٣٩٧، المنية والأمل ٥٤ ــ ٥٩، السير ١٠/ ٥٤٢، ٥٤٣، لسان الميزان ٥/ ٤١٣، ٤١٤، شذرات الذهب ٢/ ٨٥.

الحواس من آيات الأنبياء ــ عليهم السلام ــ وفيما سواها، لا تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر»[1].

ومن المعلوم أن هذا الشرط زائد عما اشترطه العلماء للتواتر، وقد بين أبو منصور البغدادي أن أبا الهذيل كان يقصد من هذا الشرط تعطيل الأخبار عن فوائدها، وأنه قصد بالواحد من أهل الجنة: من كان على بدعته في الاعتزال والقدر، وفي فناء مقدورات الله عزّ وجلّ؛ لأن من لم يقل بذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا من أهل الجنة[2].

وفي الحقيقة فإن رأي النظام هذا، وكذلك رأي أبي الهذيل ــ وإن عُدّا نشازاً في فكر المتكلمين من الناحية النظرية؛ لأن عامة المتكلمين يرون أن الأخبار المتواترة تفيد العلم كما سبق ــ فإن هذا الرأي ــ أعني إنكار حصول العلم ببعض الأخبار المتواترة، وعدم اعتقاد مضمونها ــ هو واقع كثير منهم من الناحية التطبيقية، إذ إن كثيراً من المتكلمين ينكر سنناً وأخباراً متواترة عن الرسول ﷺ[3]، زاعمين بأنها غير متواترة.

وسأذكر هنا أمثلة لبعض ما أنكروه مما ثبت بالتواتر من السنّة النبويّة، مما يبين عدم التزامهم بما أصلوه، ويوضح اضطراب منهجهم بين النظرية والتطبيق.

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٧.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ١٢٨.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين ص ١٠٠، قاعدة في المعجزات والكرامات، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل لشيخ الإسلام ص ٢٠.

أمثلة لبعض ما أنكره بعض المتكلمين مما ثبت بالتواتر:

تبين لنا فيما مضى موقف المتكلمين من المتواتر والأخبار المتواترة، وعرفنا أن عامتهم يرى أن الخبر المتواتر يفيد العلم، إلا أن الناظر في كتاباتهم وآرائهم يدرك أنهم لم يلتزموا بما قرروه، حيث أنكروا أخباراً متواترة عن المصطفى ﷺ.

فأحياناً ينكرون حديثها صراحة، وأحياناً يزعمون أنه لم يبلغ درجة التواتر، وأحياناً يحرفون مضمونها القطعي إلى ما لا يدل النص عليه.

وأياً كان الأمر فإن الحكم على الأحاديث وبيان درجتها إنما يؤخذ من علماء هذا الشأن؛ لا من أهل الكلام الذين ثبت أنهم من أجهل هذه الأمة بسنّة الرسول ﷺ، كما سيأتي إيضاحه إن شاء الله.

والمقصود أن من أهل الكلام من أنكر مسائل ثبتت بالأحاديث المتواترة، فضلاً عن بعض المسائل التي وردت في أحاديث آحاد كثيرة.

ولعلي أذكر هنا بعض تلك المسائل التي أنكروها أو أنكرها بعضهم مما ثبتت ثبوتاً متواتراً.

الشفاعة لأهل الكبائر:

يؤمن أهل السنّة والجماعة بخروج قوم من أهل الكبائر من النار بالشفاعة، كما ورد ذلك في أحاديث كثيرة، ومنها قوله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1].

---

(١) رواه أحمد ٣/٢١٣، والترمذي في أبواب صفة القيامة، الباب الحادي عشر ٤/٤٥، وابن ماجه بنحوه في كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة ٢/١٤٤١، والحاكم في =

وقد نص العلماء ــ رحمهم الله ــ على أن أحاديث الشفاعة متواترة[1].

ورغم ذلك نجد أن أهل الكلام ــ من المعتزلة ومن وافقهم ــ أطبقوا على نفي الشفاعة لأهل الكبائر، وقد صرح القاضي عبد الجبار بالقطع «على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما يستحقونه، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة»[2].

وقال عن الحديث السابق «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي: «إن هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبيّ، ومسألتنا طريقها العلم فلا يصح الاحتجاج به»[3].

وقال معتزلي آخر:

«فلا يغتر مغتر، ولا يتكل متكل، على قول من يقول من الكاذبين على الله ورسوله ــ صلوات الله عليه وعلى أهله ــ: إن قوماً يخرجون من النار

= (كتاب الإيمان) ١/٦٩، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/٦٩١، وصحيح الترمذي ٢/٢٩٥.

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ٤١٩، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٨/١٦، النهاية لابن كثير ٢/١٨٥، شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٩٠، نظم المتناثر من الحديث المتواتر ص ١٥٠، ١٥١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٨، وانظر: العدل والتوحيد للقاسم الرسي ص ٢٨٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد، مقالات الإسلاميين ٢/١٦٦، نهاية الإقدام ص ٤٧٠، أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٤، التبصير في الدين ص ٦٦.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠، وانظر: العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي ص ٣٨٨ ــ ٣٩١.

بعدما يدخلونها، يعذبون بقدر ذنوبهم، هيهات، أبى الله جلّ ثناؤه ذلك»[1].

وهكذا يصرح المعتزلة بكذب أحاديث الشفاعة لأهل الكبائر، والتي بلغت مبلغ التواتر، وإذا أرادوا أن يلطفوا العبارة قالوا: إنها آحاد لا يؤخذ بها في العقائد، أو إنها معارضة بأخبار الوعيد، أو إن المقصود بها الشفاعة للتائبين، وغير ذلك من التأويلات البعيدة[2].

٢ ــ الرؤيـة:

يثبت أهل السنّة والجماعة رؤية المؤمنين لربهم في الجنة، استناداً إلى ما ورد في ذلك من الآيات والأحاديث المتواترة، كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣]، وقوله ﷺ حين نظر إلى القمر ليلة البدر: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون[3] في رؤيته»[4].

وقد نص العلماء على أن أحاديث الرؤية متواترة[5]، ومع ذلك فإن

---

(١) العدل والتوحيد، للقاسم الرسي ص ٢٨٤ ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٩٠، ٦٩١.

(٣) لا تضامون: يروى بالتشديد والتخفيف للميم، فعلى التشديد معناه: لا ينضم بعضكم إلى بعض، ولا تزدحمون وقت النظر إليه، ويجوز ضم التاء وفتحها.
وعلى التخفيف معناه: لا ينالكم ضيم في رؤيته، فيراه بعضكم دون بعض.
والضيم: الظلم. انظر: النهاية لابن الأثير ٣/ ١٠١.

(٤) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها﴾ ٨/ ١٧٩.

(٥) انظر: الشريعة للآجري ص ٢٥٧ ــ ٢٧٠، اللالكائي ٣/ ٤٧٠ ــ ٤٩٥، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٦/١٨، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢١٥ ــ ٢١٧، حادي الأرواح ص ٢١١، نظم المتناثر ص ١٥٥ ــ ١٥٧.

المعتزلة قد اتفقوا على نفيها وإنكارهم، بل وردّ أحاديثها، أو على الأقل تحريفها[1].

يقول القاضي عبد الجبار في أثناء رده على مثبتي الرؤية:

«ومما يتعلقون به أخبار مروية عن النبيّ ﷺ، وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر»[2].

ويذكر حديث الرؤية السابق بلفظ: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، فيقول في جوابه عليه:

«إن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه، فيجب أن نقطع على كذبه على النبيّ ﷺ وأنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم كما ذكرنا»[3].

هكذا بالتحكم والهوى، يصدر قاضي المعتزلة حكمه القاطع بعدم صحة نسبة أحاديث الرؤية إلى الرسول ﷺ، ويقدر أنها ـ على فرض صحة نسبتها ـ فإنه ﷺ قالها حكاية عن قوم، وليس تقريراً لأمر صحيح...

وتصور هذه الدعوى الفجة، غير القائمة على أساس صحيح كافٍ في بيان بطلانها.

٣ ـ عذاب القبر:

يثبت أهل السنّة والجماعة عذاب القبر، كما دلت عليه الآيات،

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢، الملل والنحل ١/ ٤٥، الاعتصام للشاطبي ١/ ٢٣١، ضوء الساري لأبي شامة ص ١٠٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٨.

وصرحت به الأحاديث التي بلغت مبلغ التواتر(١)، كما في قوله تعالى: ﴿ وَحَاقَ بِئَالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۝ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ۝ ﴾ [سورة غافر: ٤٥، ٤٦].

وفي الحديث عن أبي هريرة ــ رضي الله عنه ــ قال: كان رسول الله ﷺ يدعو: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر ومن عذاب النار»(٢) . . . الحديث.

وقوله ﷺ: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه ــ وإنه ليسمع قرع نعالهم ــ أتاه ملكان فيقعدانه. . .»(٣) الحديث، وفيه ذكر الكافر، وأنه يضرب بمطارق من حديد.

وقد ذكر ابن حزم أن إنكار عذاب القبر هو قول من لقي من الخوارج(٤).

ومما ينبغي التنبيه إليه أن بعض العلماء أطلق نسبة إنكار عذاب القبر إلى المعتزلة(٥)، بينما قيّده آخرون بنسبته إلى بعضهم أو

---

(١) انظر: التبصير في الدين ص ٦٧، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٣٥، حواشي العقائد النسفية ١/ ١٦٢، ٤/ ٢١٥، نظم المتناثر ص ٨٢ ــ ٨٥.

(٢) رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب التعوذ من عذاب القبر ٢/ ١٠٣، ومسلم في كتاب المساجد رقم ١٣١، ١/ ٤١٣.

(٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر ٢/ ١٠٢، ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٧٠، ٤/ ٢٢٠٠، ٢٢٠١.

(٤) الفصل لابن حزم ٤/ ٦٦.

(٥) انظر: الإبانة للأشعري ص ٧٥، التبصير في الدين ص ٦٦، ٦٧، الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣٥، العقل والحرية ص ٣٨٨.

أكثرهم[1].

ولعل هذا التقييد أدق من قول من أطلق نسبة الإنكار إلى المعتزلة، ذلك أنا نجد في بعض كتابات المعتزلة إثباتاً لعذاب القبر، كما هو ظاهر في كلام الزمخشري ــ مثلاً ــ فقد قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [سورة غافر: ٤٦]: «ويستدل بهذه الآية على إثبات عذاب القبر»[2].

بل إن القاضي عبد الجبار حكى اتفاق الأمة على إثباته، واتفاق المعتزلة عليه، إلا ما حكي عن ضرار بن عمرو[3] من إنكاره لذلك[4].

وأياً كان الأمر فإنه وجد من أهل الكلام من ينكر عذاب القبر، سواء

---

(١) انظر: التذكرة للقرطبي ص ١٦٣، مجموع الفتاوى ٤/ ٢٨٤، الموقف ص ٣٨٢، حوشي العقائد النسفية ١/ ١٦٢، ٤/ ٢١٥، شرح المقاصد ٥/ ١١٣، الروح لابن القيم ص ٩١.

(٢) الكشاف للزمخشري ٣/ ٤٣٠.

(٣) ضرار بن عمرو، من رؤوس المعتزلة، كان منكراً لعذاب القبر، ولخلق الجنة والنار الآن، ويجوّز أن يكون جميع الأمة في الباطن كفاراً؛ لجواز ذلك على كل فرد منهم، وله تصانيف تدل على ذكائه وكثرة اطلاعه، وتوفي في زمن الرشيد.
انظر ترجمته في: الفرق بين الفرق ٢١٣ ــ ٢١٥، ميزان الاعتدال ٢/ ٣٢٨، ٣٢٩، السير ١٠/ ٥٤٤ ــ ٥٤٦، لسان الميزان ٣/ ٢٠٣.

(٤) انظر: المختصر في أصول الدين ص ٣٨٥، شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠، المنية والأمل ص ١٦٤، وانظر إثبات عذاب القبر عند الحاكم الجشمي المعتزلي في: «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص ٣٤٠، ٣٤١.

من المعتزلة أم من غيرهم[1]، وأنهم إنما أنكروه، وردوا أحاديثه بمحض الشبه العقلية[2].

ومن أهل الكلام من أنكر الحوض[3]، مع تواتر الأخبار بذكره[4]، ومن ذلك قوله ﷺ: «أنا فرطكم على الحوض»[5]، وقوله ﷺ: «حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منه فلا يظمأ أبداً»[6].

كما أن من أهل الكلام من أنكر خلق الجنة والنار الآن[7]، رغم صراحة الأحاديث النبوية، بل والآيات القرآنية في ذلك، وإنما أنكروا

---

(١) انظر: المختصر في أصول الدين ص ٢٤٥.

(٢) انظر هذه الشبه والجواب عنها في شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٣، الاقتصاد للغزالي ص ١٣٥، ١٣٦، التذكرة للقرطبي ص ١٥٨، ١٥٩، الروح لابن القيم ص ٦٦، ٦٧.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/١٦٥، التبصير في الدين ص ٦٦، شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٨٢، فتح الباري ١١/٤٦٧، لوامع الأنوار البهية ٢/٢٠٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٨/١٦، شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٧٧، النهاية لابن كثير ٢/٣، نظم المتناثر ص ١٥١ ــ ١٥٣.

(٥) رواه البخاري في كتاب الرقائق، باب في الحوض ٧/٢٠٦، ومسلم في كتاب الفضائل رقم ٢٥، ٤/١٧٩٢.

(٦) رواه البخاري في كتاب الرقائق، باب في الحوض ٧/٢٠٧، ومسلم بنحوه في كتاب الفضائل رقم ٢٧، ٤/١٧٩٣، ١٧٩٤.

(٧) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير ص ٣٤٤، مقالات الإسلاميين ٢/١٦٨، الإرشاد للجويني ص ٣٧٨، الفصل ٤/٨١، ٨٢، حادي الأرواح ص ١٧.

ذلك بشبهات لا تثبت أمام المناقشة[1].

والمقصود أن كثيراً من أهل الكلام أنكروا أشياء ثابتة بالنصوص المتواترة، وإنكارها لها قد يتبعه إنكار وتكذيب صريح للنص المثبت لهذا الشيء، وقد لا يكون الرد للنص صريحاً، بل مغلّفاً بقوالب مختلفة، إما تحريفاً لمضمونه، وإما جعله آحاداً لا يستدل به في العقائد، وإما بغير ذلك من وسائل رد النصوص عندهم، كما سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك، وكما يأتي بيان بعضها إن شاء الله.

موقف المتكلمين من دلالة نصوص الكتاب والسنّة:

في الصفحات السابقة تجلى موقف المتكلمين من نصوص الكتاب والسنّة، من حيث ثبوتهما.

وسأذكر هنا موقف المتكلمين من دلالة نصوص الكتاب والسنّة، ومدى الأخذ بها، والاعتماد عليها في إثبات مسائل العقيدة.

وفي البدء يمكن القول بأن المتكلمين ـ وإن وافقوا أهل السنّة والجماعة في قطعية ثبوت القرآن، ورأى أكثرهم أو كلهم إلا من شذ منهم قطعية ثبوت السنّة المتواترة ـ فإن عامتهم لا يرون قطعية شيء من دلالة الكتاب والسنّة[2]، بل دلالتها كلها ـ عندهم ـ ظنية، بل لقد وصلت الجرأة ببعض متأخريهم إلى أن يصرحوا بأن التمسك في أصول العقائد

---

(١) انظر المصادر السابقة، وانظر: الشريعة للآجري ص ٣٨٧، البعث والنشور للبيهقي ص ١٣١، ١٣٢، شرح الطحاوية ٢/ ٦٢٠.

(٢) ذكر شيخ الإسلام بأن المعتزلة يقولون بإفادة الأدلة السمعية لليقين. انظر: درء التعارض ٧/ ٢٧٥.

بمجرد ظواهر الكتاب والسنّة يعد من أصول الكفر[1].

ولا شك أن هذا القول عظيم، وهو قول أعداء الرسل من الكفار والملحدين؛ لأن مضمونه أن كلام الله ورسوله في ظاهره كفر وإلحاد، من غير بيان من الله ورسوله للمراد.

وهذا من الكذب على الله ورسوله، فالنصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر، إذا تدبرها الشخص وجد أنها قد بينت المراد، وأزالت الشبهة، وذلك مثل الحديث القدسي، الذي فيه: «إن الله ــ عز وجلّ ــ يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال يا رب: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده...»[2] الحديث.

ففي نفس ألفاظ الحديث بيان أن الله ــ سبحانه وتعالى ــ لا يمرض، وإنما الذي يمرض عبده المؤمن[3].

وعلى هذا فلا يصح أن يقال: إن ظاهر اللفظ كفر ما دام قد قرن به ما يبين المراد منه، ويزيل اللبس عنه.

ومثل ذلك ألفاظ كثيرة واردة في الكتاب والسنّة.

وبهذا نعلم أنه لا يجوز القول بأن في كلام الله ورسوله ما ظاهره

---

(١) انظر: شرح أم البراهين للسنوسي ص ٢١٧، حاشية الصاوي على الجلالين ٣/ ٩.
وذكر شيخ الإسلام أن التلمساني كان يقول: «القرآن كله شرك، وإنما التوحيد في كلامنا». انظر: مجموع الفتاوى ٢/ ١٢٧، ٢٠١.

(٢) رواه مسلم في كتاب البر والصلة رقم ٤٣، ٤/ ١٩٩٠.

(٣) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٣ ــ ٢٣٦.

الكفر، من غير بيان للمراد منه؛ لأن في هذا إضلالاً للناس، وإفساداً لعقائدهم، الأمر الذي يتنافى مع مقصود الرسالة.

ومما يتعين بسط الحديث عنه ههنا: زعم عامة المتكلمين ــ لا سيما الرازي ومن جاء بعده ــ أن دلالة نصوص الكتاب والسنّة ظنية، فلا يصح الاستدلال بها على أمور العقيدة.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«يزعم كثير من القدرية[1] والمعتزلة أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن على حكمة الله وعدله، وأنه خالق كل شيء وقادر على كل شيء، وتزعم الجهمية من هؤلاء ومن اتبعهم من بعض الأشعرية وغيرهم أنه لا يصح الاستدلال بذلك على علم الله وقدرته وعبادته، وأنه مستوٍ على العرش.

ويزعم قوم من غالية أهل البدع أنه لا يصح الاستدلال بالقرآن والحديث على المسائل القطعية مطلقاً، بناء على أن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين بما زعموا.

ويزعم كثير من أهل البدع أنه لا يستدل بالأحاديث المتلقاة بالقبول

---

(١) القدرية: هم القائلون بأن العبد يحدث فعل نفسه، وأن أفعال العباد مقدورة لهم على جهة الاستقلال، وكان متقدموهم ينكرون علم الله بالأشياء قبل وجودها، وهم الذين كفرهم السلف، ومن أوائلهم: معبد الجهني، ومتأخروهم يثبتون العلم، وينازعون في مرتبة الخلق، ومن أشهر فرقهم: المعتزلة.
انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٨، الملل والنحل ١/ ٤٣، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ٨/ ٤٣٠، ٤٥٠، لوامع الأنوار البهية ١/ ٢٩٧ ــ ٣٠٢.

على مسائل الصفات والقدر، ونحوهما، مما يطلب فيه القطع واليقين»[1].

وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ قد صرح به غير واحد من أئمة المتكلمين.

فهذا القاضي عبد الجبار يقول في رده على استدلال أهل السنّة ببعض الآيات على إثبات بعض الصفات كالاستواء وغيره، يقول:

«والأصل في الجواب عن ذلك أن يقال لهم:

أولاً: إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها؛ لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل؟»[2].

وهذا الآمدي يقرر بأن دلالة الكتاب والسنّة تتقاصر عن إفادة القطع واليقين، بل هي بأسرها ظنية[3].

وكذلك الرازي ــ الذي يعد من أول من نظر لهذه المسألة وأظهرها[4] إن لم يكن أولهم ــ يقرر في مواضع كثيرة من كتبه بأن الدلائل اللفظية ظنية؛ لأن التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على عشرة أمور ظنية، والموقوف على الظني ظني؛ وبالتالي فلا يصح الاعتماد على الأدلة اللفظية ــ ويعني بها

---

(١) قاعدة في المعجزات والكرامات ص ١٨، ١٩، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦، وانظر أيضاً المصدر نفسه ص ٢٦٢.

(٣) انظر: غاية المرام في علم الكلام للآمدي ص ١٧٤، ٢٠٠.

(٤) انظر: نقض التأسيس ٢/٣١٨، والصواعق ٢/٦٤٠.

الكتاب والسنّة ـ في تقرير المسائل العقدية، وفي هذا يقول الرازي:

«والدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة:

عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي، الذي لو كان لرجح عليه»[1].

وقد قرر الرازي هذا القانون في كثير من كتبه، وتولى شرح وبيان كل واحد من هذه الأمور العشرة[2] على اختلاف يسير في عد وذكر بعضها، فمثلاً نجده في المحصول يجعل الأمور تسعة، ويعد اللغة والنحو والصرف أمراً واحداً، ويزيد شرط القطع بعدم النقل من المعنى اللغوي إلى الشرعي، بينما نراه يزيد في كتابه المطالب العالية: شرط عدم المعارض النقلي، ونجده في كتابه الأربعين يجعل اللغة والنحو أمرين[3].

والمقصود أن الرازي قد بين مراده بهذه الأمور العشرة، وشرحها في كثير من كتبه، ويمكن تلخيص بيانه لها بما يلي:

ـ أن التمسك بالدلائل اللفظية يتوقف على نقل مفردات اللغة، ونقل النحو والتصريف، لكن رواية هذه الأشياء منقولة بالآحاد؛ لأنها تنتهي إلى

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ٧١.

(٢) انظر: للرازي أصول الدين ص ٢٤، أساس التقديس ص ٢٣٤، ٢٣٥، المحصول ١/١/٥٤٧ ـ ٥٧٦، والمطالب العالية ٩/١١٣ ـ ١١٨، الأربعين ص ٤٢٤ ـ ٤٢٦.

(٣) انظر: الإحالة السابقة.

أشخاص قليلين، غير معصومين، ولا يمتنع إقدامهم على الكذب، أو وقوعهم في الخطأ، ومثل هذه الرواية لا تفيد إلا الظن[1].

ـ ويتوقف على عدم الاشتراك، فإنه بتقدير الاشتراك يجوز أن يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه، لكن نفي الاشتراك ظني[2].

ـ ويتوقف على عدم المجاز، فإن حمل اللفظ على حقيقته إنما يتعين لو لم يكن محمولاً على مجازه، لكن عدم المجاز مظنون[3].

ـ ويتوقف على عدم الحذف والإضمار؛ لأن تجويزه يفضي إلى انقلاب النفي إثباتاً، والإثبات نفياً، لكن عدم الحذف والإضمار مظنون[4].

ـ ويتوقف على عدم التقديم والتأخير، لأن بسببها يتغير المعنى، لكن عدمهما مظنون[5].

ـ ويتوقف على عدم التخصيص، وعدمه مظنون[6].

ـ ويتوقف على عدم الناسخ، وعدمه مظنون[7].

---

(١) انظر: المطالب العالية ٩/ ١١٤، الأربعين ص ٤٢٤، ٤٢٥، المحصول ١/ ١/ ٥٤٨ ـ ٥٧٠.

(٢) انظر: المحصول ١/ ١/ ٥٧٠، ٥٧١، الأربعين ص ٤٢٥، المطالب العالية ٩/ ١١٤.

(٣) انظر: المحصول ١/ ١/ ٥٧١، الأربعين ص ٤٢٥، المطالب العالية ٩/ ١١٤.

(٤) انظر: المحصول ١/ ١/ ٥٧١، الأربعين ص ٤٢٥، المطالب العالية ٩/ ١١٤ ـ ١١٦.

(٥) انظر: المطالب العالية ٩/ ١١٦، الأربعين ص ٤٢٥، المحصول ١/ ١/ ٥٧٢.

(٦) انظر: الأربعين ص ٤٢٥، المطالب العالية ٩/ ١١٦، المحصول ١/ ١/ ٥٧٢.

(٧) انظر: الأربعين ص ٤٢٥، المحصول ١/ ١/ ٥٧٢.

ـ ويتوقف على عدم النقل، فإن بتقدير أن يقال الشرع أو العرف نقله من معناه اللغوي إلى معنى آخر، كان المراد هو المنقول إليه لا ذلك الأصل[1].

ـ ويتوقف على عدم المعارض النقلي، لأن الدلائل اللفظية قد يقع فيها التعارض، ويصار فيها إلى الترجيحات التي لا تفيد إلا الظن[2].

ـ ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي القاطع؛ لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل، لكن عدم هذا المعارض القطعي مظنون لا معلوم؛ لأن أقصى ما في الباب أن الإنسان لا يعرف ذلك المعارض، لكن عدم العلم لا يفيد العلم بالعدم.

«فثبت أن الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدرات العشرة، وكلها ظنية، والموقوف على الظني أولى بأن يكون ظنياً، فالدلائل النقلية ظنية»[3].

وبعد أن قرر الرازي أن الدلائل اللفظية ظنية لتوقفها على تلك المقدمات الظنية، استدرك فقال:

«واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين»[4].

---

(١) انظر: المحصول ١/١/٥٧١.

(٢) انظر: الأربعين ص ٤٢٥، ٤٢٦، المطالب العالية ٩/١١٦.

(٣) الأربعين ص ٤٢٦.

(٤) الأربعين ص ٤٢٦.

ويوضح في موطن آخر أن تلك القرائن قد تكون مشاهدة أو منقولة إلينا بالتواتر[1].

ولكني أرى أن هذا الاستدراك لا يغير من موقف الرازي كثيراً، إذ إنه قصر تلك القرائن على الأمور الموجودة التي يشاهدها الشخص، أو يتواتر النقل بوجودها، أما الأمور التي لم توجد أو هي غائبة عن الحس والمشاهدة فهذه لا تدخل في استدراك الرازي، كما هو ظاهر كلامه، ولأن نقلها كائن بتلك الألفاظ فحسب، وقد علمنا موقف الرازي من الدلائل اللفظية، وأنها لا يمكن أن تفيد اليقين بذاتها بحال.

وهذا القانون الذي ابتدعه الرازي، وجعل به دلالة الكتاب والسنّة ظنية، قد تبعه أناس آخرون، وأخذوا به، ومن الذين قرروه الإيجي في المواقف[2]، والشاطبي[3] في الموافقات[4]، وغيرهما.

وذكر الجرجاني[5] في شرح المواقف أن هذا «هو مذهب المعتزلة

---

(١) انظر: المحصول ١/١/٥٧٥، ٥٧٦.

(٢) انظر: المواقف ص ٤٠.

(٣) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، المالكي، المشهور بالشاطبي، محدث فقيه أصولي لغوي مفسر، توفي سنة ٧٩٠هـ.
انظر ترجمته في: إيضاح المكنون ٢/١٢٧، الأعلام ١/٧١، معجم المؤلفين ١/١١٨، ١١٩.

(٤) انظر الموافقات ١/٣٥، ٣٦.

(٥) عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أبو بكر، شيخ العربية، كان شافعياً عالماً، أشعري المعتقد، ذا نسك ودين، وله تصانيف جليلة في النحو والبلاغة، توفي سنة ٤٧٤هـ. =

وجمهور الأشاعرة»[1].

ولا شك أن هذا الأمر مدخل للإلحاد في شرع الله، وانعدام الثقة بكلام الله ورسوله، وسلّم للمغرضين وأهل الأهواء للتلاعب بنصوص الشرع وعدم الأخذ بها.

ولذلك سأتناوله بالتفنيد والرد حتى لا يبقى عمدة للمبطلين، ولا تكأة للمحرفين.

الردّ على دعوى أن دلالة نصوص الكتاب والسنّة كلها ظنية:

لقد تصدى العلماء للرد على هذا القانون الإلحادي، وكان من أبرز من تصدى له بالرد شيخ الإسلام، وتلميذه ابن القيم ــ رحمهما الله ــ، فقد فندا هذا القانون وبينا فساده وخطورته ولوازمه.

ويمكن إيجاز الرد على هذا القانون في الوجوه التالية:

الوجه الأول:

أن القول بأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية من أعظم أنواع السفسطة[2]، فإنه من المعلوم أن بني آدم يتخاطبون، ويكلم بعضهم بعضاً، ويفهم بعضهم مراد بعض، علماً ضرورياً أعظم من علمهم بالعلوم النظرية، ومعرفتهم مراد المتكلم لهم بكلامه أتم وأقوى من معرفتهم بتلك القوانين

= انظر ترجمته في: فوات الوفيات ٢/ ٣٦٩، ٣٧٠، طبقات الشافعية ٥/ ١٤٩، ١٥٠، السير ١٨/ ٤٣٢، ٤٣٣، بغية الوعاة ٢/ ١٠٦، شذرات الذهب ٣/ ٣٤٠، ٣٤١.

(١) شرح المواقف ٢/ ٥١، ٥٢.

(٢) السفسطة: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه: إفحام الخصم وإسكاته. انظر: التعريفات للجرجاني ص ١١٨، ١١٩، المعجم الوسيط ١/ ٤٣٣.

التي وضعها أربابها للقدح في إفادة الخطاب اليقين، فالقول بأن دلالة الألفاظ غير قطعية قدح في أظهر صفات الإنسان التي تميز بينه وبين البهائم، وهو النطق، ولظهور ذلك قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الذاريات: ٢٣]، بل إن ذلك القول قدح في العلوم الضرورية التي اشترك الناس في العلم بها[١].

الوجه الثاني:

أن الطفل إذا ميّز، علم مراد أبيه وأمه بما يخاطبانه به، وفهمه لمراد الأم أسبق إليه من العلم بالأدلة العقلية النظرية، ولا يتوقف فهم الصغير لكلام والديه وغيرهما على تلك الأمور العشرة التي ذكروها، بل يعلم مرادهم بكلامهم اضطراراً لا يشك فيه[٢].

الوجه الثالث:

أن سائر بني آدم يخاطب بعضهم بعضاً، ويفهم مرادهم من غير احتياج إلى شيء من تلك المقدمات، ويكتبون الكتب إلى الغائب الذي لا يراهم ولا يرى حركاتهم، فيعلمون مراد الكاتب اضطراراً في أكثر ما يكتبه، فإذا كان هذا في الخط، فاللفظ الذي هو أقرب إلى المعنى المراد أولى أن يعلم به المراد اضطراراً، ثم إذا كان هذا البيان والدلالة موجوداً في كلام العامة الذين لا يعدون من أهل العلم فأهل العلم أولى بأن يبينوا مرادهم، وبأن يفهم مرادهم من خاطبوه، وإذا كان هذا في العلماء الذين ليسوا بأنبياء، فالأنبياء أولى أن يبينوا مرادهم، وأن يفهم الناس ما بينوه بكلامهم، ثم رب العالمين

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٢/٣١٤، ٣١٥، الصواعق المرسلة ٢/٦٤١، ٦٤٢.

(٢) انظر: نقض التأسيس ٢/٣١٦، الصواعق المرسلة ٢/٦٤٢.

أولى أن يكون كلامه أحسن الكلام وأتمه بياناً، وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾ [سورة إبراهيم: ٤][1].

الوجه الرابع:

أن الأدلة اللفظية يعرفها عامة الناس، بخلاف الأدلة العقلية، ثم إن الأدلة اللفظية هي أصل التعريف بالأدلة العقلية، فإذا كانت لا تفيد العلم فمن باب أولى أن يكون مدلولها ــ وهي الأدلة العقلية ــ لا تفيد العلم[2].

الوجه الخامس:

إذا كان الله تعالى هدى الحيوانات ليفهم بعضها مراد بعض بأصواتها، فكيف لا يعلم الآدميون مراد بعضهم بعضاً، وقد خصّهم الله بالنطق والبيان، وإذا كان الآدميون يفهم بعضهم مراد بعض، فما الظن بأشرف هذا النوع، وهم الأنبياء الذين خصّهم الله بالعلم والبيان والإفهام بما ليس مثله لسواهم؟ وما الظن بأعلم الناس بالحق، وأنصح الخلق للخلق، وهو الرسول ﷺ، أكمل الناس بياناً وعبادة ودلالة على الحق، فكيف يقال إنه لم يعرف مراده، مع أن الناس قد عرفوا مراد جميع من تكلم في العلوم، وقطعوا في مرادهم في أكثر ما قالوه[3].

الوجه السادس:

«إن قول القائل: الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، إما أن يريد به نفي العموم، أو عموم النفي، فإن أراد نفي العموم لم يفده شيئاً، فإن عاقلاً

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٢/٣١٦، ٣١٧.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ٢/٦٤٣.

(٣) انظر: نقض التأسيس ٢/٣١٩، ٣٢٠، الصواعق المرسلة ٢/٦٤٤، ٦٤٥.

لا يدعي أن كل دليل لفظي يفيد اليقين حتى ينصب معه الخلاف ويحتج عليه، وإن أراد به عموم النفي كان هذا مكابرة للعيان، وبهتاً، ومجاهرة بالكذب والباطل»[1].

الوجه السابع:

أن ما ذكر من الأمور العشرة التي يتوقف عليها بالقطع بدلالة النص يقال فيه: إن هذا تكثير للمقدمات من غير حاجة، فهو كما لو قيل: موقوف على نفي مجاز الزيادة والنقص، والاستعارة، فهذا تكثير بلا فائدة، بل يكفي أن يقال: على إن اللفظ موقوف على نفي احتماله لمعنى آخر غير ما يظهر من الكلام.

ومعلوم أن الطرق التي يعلم بها انتفاء إرادة معنى يناقض ذلك المعنى طرق كثيرة لا يحتاج شيء منها إلى ما ذكروه، بل قد يعلم السامع انتفاء معنى يناقض المعنى الذي ذكره المتكلم ضرورة، وتارة يغلب على ظنه غلبة قريبة من الضرورة، وتارة يحصل له ذلك ظناً، وتارة لا يفهم مراده، وتارة يشتبه عليه المراد بغيره، وهذا القطع والظن والشك له أسباب غير الأمور التي ذكروها، فقد يكون سبب للاحتمال كون السامع لم يألف ذلك اللفظ في لغة قومه، أو أن له في لغتهم معنى غير معناه في لغة المتكلم، أو أن اللفظ قد اقترنت به قرينة يقطع السامع معها بالمراد فخفيت عليه أو ذهل عنها، ولو نبه عليها لتنبه... وقد تكون القرينة منفصلة في كلام آخر بحيث يجزم السامع بالمراد من مجموع الكلام، فيخفى أحدهما على السامع، أو لا يتفطن له، فلا يعرف المراد، فهذا قد يقع لأعلم الناس بخطابه ﷺ، وهو من لوازم

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٦٥٠.

الطبيعة الإنسانية، ولكنه قليل جداً بالنسبة إلى ما يتيقنونه من مراده لا نسبة له إليه، فلا يجوز أن يدعى لأجله أن كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين بمراد[1].

الوجه الثامن:

«أن قول القائل: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند أمور عشرة نفي عام. . . فإن أراد قائلها أن أحداً من الناس لا يعلم مراد متكلم ما يقيناً إلا عند الأمور العشرة فكذب ظاهر، وإن أراد به أنه لا يعلم أحد المراد بألفاظ القرآن والسنّة إلا عند هذه الأمور ففرية ظاهرة أيضاً، فإن الصحابة كلهم. . . والتابعين كلهم، وأئمة الفقه كلهم، وأئمة التفسير كلهم، لم يتوقف علمهم بمراد الرسول على هذه الأمور، بل لم تخطر ببالهم ولم يذكرها أحد منهم في كلامه»[2].

الوجه التاسع:

أن ألفاظ القرآن والسنّة ثلاثة أقسام:

ـ نصوص لا تحتمل إلا معنى واحداً.

ـ وظواهر تحتمل غير معناها احتمالاً بعيداً مرجوحاً.

ـ وألفاظ تحتاج إلى بيان، فهي بدون البيان عرضة الاحتمال.

فأما القسم الأول فهو يفيد اليقين بمدلوله قطعاً، كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [سورة العنكبوت: ١٤].

فلفظ «الألف» لا يحتمل غير مسماه، وكذلك لفظ «الخمسين»،

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٢/٣٢٥ ـ ٣٣٥، والصواعق المرسلة ٢/٦٥٧ ـ ٦٥٩، ٧٥١.

(٢) الصواعق المرسلة ٢/٦٥٩.

وكذلك لفظ نوح، ولفظ «قومه»... وعامة ألفاظ القرآن من هذا الضرب، هذا بشأن مفرداته.

وأما تراكيبه فجاءت على أصح الوجوه، وهي صريحة في المعنى الذي قصد بها.

والقسم الثاني: ظواهر قد تحتمل غير معانيها الظاهرة منها، ولكن قد اطردت في موارد استعمالها على معنى واحد، فجرت مجرى النصوص التي لا تحتمل غير مسماها.

والقسمان يفيدان اليقين والقطع بمراد المتكلم.

وأما القسم الثالث: إذا أحسن رده إلى القسمين قبله عرف مراد المتكلم منه.

وهذا ظاهر لمن له عناية بالقرآن وألفاظه ومعانيه واقتباس المعارف واليقين منه[1].

الوجه العاشر:

أن القول بتوقف دلالة الدليل على معرفة الإعراب والتصريف واللغة خطأ ظاهر، فإن من عرف أن لله الأسماء الحسنى كالرحمن والسلام، وأن الاسم يدل على المسمى في لغة العرب، لم يتوقف في العلم بدلالة هذه الأسماء على الرب سبحانه على معرفته بأن الاسم مشتق من السمو أو من السمة، والاختلاف في ذلك.

ومن المعلوم أن دلالة القرآن والسنّة على معانيها من جنس دلالة لغة

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٦٧٠ ـ ٦٧٢.

كل قوم على ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة، وهذا لا يخص العرب وحدهم، بل هو أمر ضروري لجميع بني آدم.

ثم يقال: إن القرآن نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه، فألفاظه متواترة، وإعرابه متواتر، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه، فإن القرآن لغته ونحوه وتصريفه ومعانيه كلها منقولة بالتواتر، لا يحتاج في ذلك إلى نقل غيره[1].

الوجه الحادي عشر:

أن القول بتوقف دلالة الدليل على القطع بعدم الإضمار، يقال فيه: إن هذا لا يحتاج إليه في فهم معاني الألفاظ المفردة، فإنها تدل على مسماها دلالة سائر الألفاظ على معانيها، واحتمال كون اللفظ العام خاصاً كاحتمال كون اللفظ مستعملاً في غير حقيقته، وهذا منفي بالأصل، ولا يحتاج في فهم ما هو جارٍ على أصله إلى أن يعلم انتفاء الدليل الذي يخرجه عن أصله، وإلا لم يفهم مدلول لفظ أبداً، لجواز أن يكون خرج عن أصل موضوعه بنقل أو مجاز أو غير ذلك، ولو ساغ ذلك لم يكن أحد يحتج بدليل شرعي؛ لجواز أن يكون منسوخاً وهو لا يعلم ناسخه...

ثم يقال: إن الإضمار على ثلاثة أنواع.

ـ النوع الأول: ما يعلم انتفاؤه قطعاً، وهو حال أكثر الكلام، فإنه لو سلط عليه الإضمار فسد التخاطب، وأمكن كل مدعٍ إبطال كلام الآخرين بتقدير الإضمار فيه، فيدعي ملحد الإضمار في قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ

---

(1) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٦٨٠، ٦٨١، ٧٤٢ ـ ٧٤٤، ٧٤٦ ـ ٧٤٩.

تَكۡلِيمٗا ﴿١٦٤﴾ [سورة النساء: ١٦٤]، أي: وكلم ملك الله موسى، ويدعي في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [سورة طه: ٥] إضمار ملك الرحمن، وهكذا.

ـ النوع الثاني: ما يشهد السياق والكلام به، فكأنه مذكور فيه وإن حذف اختصاراً، كقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡبَحۡرَۖ فَٱنفَلَقَ﴾ [سورة الشعراء: ٦٣]، فكل أحد يعلم أن المعنى فضربه فانفلق، ولا يمكن أن يتطرق الوهم إلى مثل ذلك.

ـ النوع الثالث: كلام يحتمل الإضمار وعدمه، فهذا إذا قام الدليل على أن المتكلم عالم ناصح مرشد قصده البيان والهدى والدلالة والإيضاح لم يشك السامع في أن مراده ما دل عليه ظاهر كلامه، دون ما يحتمله باطنه(١).

الوجه الثاني عشر:

أن القول بتوقف دلالة الدليل على القطع بعدم التقديم والتأخير، يقال فيه: إن نظم الكلام الطبيعي المعتاد الذي علمه الله للإنسان أن يكون جارياً على المألوف المعتاد منه، فالمقدم مقدم، والمؤخر مؤخر، وحيث قدم المؤخر فلا بد أن يكون في الكلام دليل عليه، كما لو قيل: ضرب زيداً عمرو، فهذا لا إشكال فيه، وإذا قيل: ضرب موسى عيسى لم يكن المقدم إلا الفاعل، وإذا أريد بيان أنه المفعول فلا بد من قرينة تدل على ذلك(٢).

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٦٨١ ـ ٦٨٣، ٧١٠ ـ ٧١٤.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٧١٤، شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك وحاشيته للشيخ محمد محيـي الدين عبد الحميد ١/ ٤١٢، ٤١٣.

الوجه الثالث عشر:

أن القدح في دلالة العام باحتمال الخصوص، وفي الحقيقة باحتمال المجاز والنقل والاشتراك، وسائر ما ذكر يبطل حجج الله على خلقه بآياته، ويبطل أوامره ونواهيه، وفائدة أخباره، لأنها لا تفيد علماً، ولا تكسب يقيناً[1].

الوجه الرابع عشر:

أن القول بأن القطع بدلالة الدليل متوقفة على العلم بعدم المعارض العقلي باطل، إذ يلزم عليه ألا يوثق بدلالة أي دليل شرعي؛ لأن غاية ما يمكن هو عدم العلم بالمعارض العقلي، وليس هذا علماً بعدمه كما قد صرحوا بذلك، أي: أن عدم العلم بالمعارض العقلي لا يفيد العلم بالعدم[2]، فعلى هذا لا يمكن القطع بعدم المعارض العقلي بحال.

ثم يقال: إن الدليل الصحيح لا يمكن أن يعارضه عقل صريح سليم من الشبهات والشهوات، وإذا عارضه عقل علمنا فساد العقل لا بطلان النقل.

وأيضاً فإن أصحاب هذا القول قد أتوا بمقولات تخالف صريح العقول السليمة يدركها من نوّر الله قلبه بالإيمان، وسيأتي لهذا الموضوع بسط وتفصيل إن شاء الله تعالى.

الوجه الخامس عشر:

أن القول بأن العلم بقطعية الدلالة مشروط بالعلم بعدم المعارض العقلي باطل؛ لأن ذلك يؤدي بنا إلى عدم الوثوق بشيء من الشرع؛ لجواز

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٦٨٣.

(٢) انظر: الأربعين للرازي ص ٤٢٦.

أن يكون في عقل الغير ما يدل على فساده، وبالتالي فلا يمكن للمرء أن يقطع بالعلم بعقله.

ثم إن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقاً أو باطلاً، فإذا جوّز المجوز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثق بشيء من أخبار الرسول، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرسول، ومن قال: أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل، لم يكن لقوله ضابط، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له، ولا منتهى له، وما كان مشروطاً بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان[1].

الوجه السادس عشر:

أنه يلزم على هذا القانون أمور باطلة، منها:

ـ أنه لا يجزم أحد بمراد أحد، وألا يكون العلم بمراد كل متكلم إلا ظنياً[2].

ـ أن ترك الناس بلا رسول يرسل إليهم خير من أن يرسل إليهم رسول[3].

ـ أن الرسول ﷺ لم يهتد به أحد في أصول الدين، بل ضل به الناس، وذلك أن القرآن ـ على ما زعمه هؤلاء ـ لا يستفاد منه علم ولا حجة، بل إذا علم بالعقل شيء اعتقد، ثم القرآن إن كان موافقاً لذلك أخذ به لكونه

---

(١) انظر: درء التعارض ١/ ١٧٧.

(٢) انظر: نقض التأسيس ٢/ ٣٣٢.

(٣) انظر: نقض التأسيس ٢/ ٣٣٤، الصواعق المرسلة ٢/ ٧٦٩، ٧٧٠.

معلوماً بذلك الدليل، وإن كان مخالفاً للعقل أخذ بالعقل وعطل النص، إما بالتأويل أو التفويض[1].

كما يلزم على ذلك القدح في بيان المتكلم وفصاحته، أو في فهم السامع وذهنه، أو فيهما معاً[2].

ـ أنه يلزم عليه تكذيب القرآن الذي وصف المؤمنين بالإيقان بالآخرة، كما قال تعالى: ﴿وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝﴾ [سورة البقرة: ٤]، وذلك أن علم المؤمنين بالآخرة إنما استفادوه من الأدلة اللفظية، كما صرح جمهور المتكلمين بأن المعاد إنما علم بالنقل، فإذا كان النقل لا يفيد يقيناً لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة التي أمر الله تعالى بالعلم بها بقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ [سورة البقرة: ٢٢٣]، ولكان قوله تعالى عن المؤمنين: (وبالآخرة هم يوقنون) خبراً غير مطابق للواقع[3].

الوجه السابع عشر:

أن السلف ـ رحمهم الله ـ كانوا يستدلون بالقرآن والسنّة على أنها أدلة قطعية في مقام الاستدلال، ويبنون عليها الأحكام والعقائد، ومن استعرض كتب السلف في العقائد رأى أنهم يصدّرون الأبواب بالأدلة من الكتاب والسنّة، بل ويردون على من خالفهم بأدلة الكتاب والسنّة، كما يظهر ذلك في عامة كتبهم رحمهم الله، كالسنّة للإمام أحمد، والسنّة لابن أبي عاصم[4]،

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٢/ ٣٣٤، الصواعق المرسلة ٢/ ٧٧٠.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٦٤٥.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٧٣٩، ٧٤٠.

(٤) أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مَخلد الشيباني، أبو بكر بن أبي عاصم، من أهل =

والرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد، وخلق أفعال العباد للبخاري، والتوحيد لابن خزيمة، والسنّة للالكائي، وغيرها، وكانوا ينكرون على من يعارض هذه الأدلة، أو يشكك في دلالتها، يقول الدارمي رحمه الله:

«فمن آمن بهذا القرآن الذي احتججنا منه بهذه الآيات، وصدق هذا الرسول الذي روينا عنه هذه الروايات، لزمه الإقرار بأن الله بكماله فوق عرشه، فوق سماواته، وإلا فليحتمل قرآناً غير هذا، فإنه غير مؤمن بهذا»[1].

وقرر في موطن آخر أن الآثار النبوية هي التي اعتمد عليها العلماء بعد كتاب الله، فقال:

«وكانت إمامهم في دينهم بعد كتاب الله عزّ وجلّ، منها يقتبسون العلم، وبها يقضون، وبها يقيمون، وعليها يعتمدون... يبلغها الشاهد منهم الغائب، احتجاجاً بها، واحتساباً في أدائها إلى من لم يسمعها... ويميزون بها بين الحق والباطل، والسنن والبدع...»[2].

ولعل هذه الوجوه كافية في بيان فساد وخطورة هذا القانون، الذي صدوا به كثيراً من الناس عن ابتغاء الهدى من كتاب الله الذي أنزله موعظة

= البصرة، حافظ كبير، وإمام ورع من أهل السنّة والحديث والنسك والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توفي سنة ٢٨٧هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٢/ ٦٧، السير ١٣/ ٤٣٠ ـ ٤٣٩، شذرات الذهب ٢/ ١٩٥، ١٩٦.

(١) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٨٢ ضمن عقائد السلف.
(٢) الرد على الجهمية للدارمي ص ٣٠٨، ضمن عقائد السلف، وانظر رد الدارمي على المريسي ص ٣٩١، ٤٣٢، ضمن عقائد السلف.

وشفاء وهدى ورحمة للمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٥٧ ﴾ [سورة يونس: ٥٧]، وكما قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾ [سورة الإسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝٦ ﴾ [سورة سبأ: ٦].

وبهذا نعلم وندرك أن كثيراً من المتكلمين لم يكونوا معتمدين في دينهم لا على كتاب الله ولا على سنة رسوله ﷺ، بل إنهم حرصوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويجوز ويمتنع في باب الصفات والأفعال، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنّة وإن وافق العقل، فكيف إذا خالفه؟! فلا حرمة للكتاب ولا للسنّة عندهم، ولهذا سلبهم الله في هذا الباب معرفة الأدلة السمعية والعقلية، حتى كانوا من أضلّ البرية، مع دعواهم أنهم أعلم من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، بل قد يدعون أنهم أعلم من النبيين، وهذا ميراث من فرعون وحزبه اللعين[١].

● ● ●

---

(١) انظر: الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٦٠، ١٧٥، ١٧٦، درء التعارض ٢/ ١٤، ٥/ ٢٢٤، ٢٥٨، مختصر الصواعق ٢/ ٣٥٠.

المبحث الثاني

موقف المتكلمين من أخبار الآحاد

التعريف بخبر الواحد:

عرفنا فيما سبق شروط المتواتر، وأما الآحاد فهو ما لم يجمع شروط المتواتر، وينقسم إلى مقبول ومردود، وأعلى أقسام المقبول الصحيح لذاته، وهو:

ما رواه عدل، تام الضبط، عن مثله، بسند متصل، وسلم من الشذوذ والعلة القادحة[١].

فإن خف الضبط فهو الحسن لذاته، وإن تعددت طرق الحسن لذاته صار صحيحاً لغيره، وحديث المستور وسيء الحفظ إذا تعددت طرقه صار حسناً لغيره[٢].

---

(١) انظر هذه الشروط في مقدمة ابن الصلاح ص ٧، ٨، تدريب الراوي ١/ ٦٣، فتح المغيث ١/ ١٦، ١٧ وغيرها.

(٢) انظر: شرح علل الترمذي للحافظ ابن رجب ١/ ٣٨٤، ٣٨٥، مقدمة ابن الصلاح =

ولخبر الواحد أنواع وتقسيمات كثيرة مذكورة في موضعها من كتب علوم الحديث.

والذي يعنينا هنا هو الصحيح من الآحاد، إذ إن غير الصحيح لا شك في عدم إفادته للعلم.

ولقد شغلت مسألة خبر الآحاد العلماء قديماً وحديثاً من حيث إفادته العلم، وإيجابه العمل، وحجيته في مسائل العقيدة، وغير ذلك، حتى أفرده بعض العلماء بمصنفات مستقلة في القديم والحديث[1].

قال الإمام النووي رحمه الله:

«وصنف جماعات من أهل الحديث وغيرهم مصنفات مستكثرات مستقلات في خبر الواحد، ووجوب العمل به»[2].

= ص ١٥، ١٧، النكت للحافظ ابن حجر ١/ ٣٨٧، ٤٠١، شرح نخبة الفكر لابن حجر ١١ ــ ١٥، شرح نخبة الفكر للقاري ص ٧١، ٧٢، تقريب النووي مع شرحه تدريب الراوي ١/ ١٧٦، ١٧٧، فتح المغيث ١/ ٦٦ ــ ٧١، قواعد التحديث ص ١٠٦ ــ ١٠٩.

(١) ممن أفرده في القديم الخطيب البغدادي، والحافظ ابن عبد البر، انظر: الكفاية في علم الرواية ص ٦٦، التمهيد لابن عبد البر ١/ ٢، وممن أفرده من المعاصرين المحدث الألباني في رسالة: «الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام»، والشيخ عبد الله بن جبرين في كتابه: «أخبار الآحاد في الحديث النبوي»، والشيخ سليم الهلالي في رسالة: «الأدلة الشواهد. .» وغيرهم.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي ١/ ٦٢.

الخلاف في إفادة خبر الواحد العلم:

اختلف العلماء في إفادة خبر الواحد العلم، وجملة ما ذكر في ذلك من أقوال ثلاثة:

القول الأول: أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً.

القول الثاني: أن خبر الواحد يفيد الظن ولا يفيد العلم مطلقاً.

القول الثالث: أن خبر الواحد يفيد العلم بقرينة.

القول الأول:

وهو إفادة خبر الواحد العلم مطلقاً دون اشتراط قرينة، فقد نسب إلى قوم من أهل الظاهر، كما نسب إلى الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه[1].

وأرى أن في هذه النسبة نظراً، إذ ليس من المعقول إفادة خبر كل واحد العلم لا عقلاً ولا شرعاً، يقول شيخ الإسلام:

«فإن أحداً من العقلاء لم يقل إن خبر كل واحد يفيد العلم، وبحث كثير من الناس إنما هو في رد هذا القول»[2].

ونسبة هذا القول إلى الإمام أحمد بعيدة[3]، فكلامه في جرح الرواة

---

(١) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/٥٦٦، التبصرة للشيرازي ص ٢٩٨، الإحكام للآمدي ٢/٣٢، تيسير التحرير ٣/٧٦، فواتح الرحموت ٢/١٢١، شرح نخبة الفكر للقاري ص ٣٩.

(٢) المسودة ص ٢٤٤.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/١٢١.

وتعديلهم ورده الأخبار الضعيفة كثير مشهور[1]، وسيأتي تحقيق مذهب الإمام أحمد في خبر الواحد إن شاء الله[2].

وعلى كل حال فلا يقول عاقل بتصديق خبر كل أحد وإفادته العلم، دون نظر إلى حاله، ووجود قرائن تدل على صدقه، وتفيد العلم بقوله، يقول ابن القيم رحمه الله تعالى:

«خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه، فتارة يجزم بكذبه لقيام دليل كذبه، وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنياً، وتارة يتوقف فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه، إذا لم يقم دليل أحدهما، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزماً لا يبقى معه شك، فليس خبر كل واحد يفيد العلم ولا الظن»[3].

وأظن أن حكاية هذا القول عمن نسب إليه إنما أخذت من إطلاق من أطلق بأن خبر الواحد يفيد العلم، وهم لا يقصدون خبر أي واحد قطعاً لما سبق، بل يقصدون خبر الواحد العدل الذي قامت القرائن على صدقه، وعليه فإن هذا القول يرجع في الحقيقة إلى القول الثالث الآتي ذكره.

القول الثاني:

أن خبر الواحد لا يفيد العلم مطلقاً، وإنما يفيد الظن فحسب، سواء احتفت به القرائن أم لا، وإلى هذا ذهب الباقلاني[4]،

---

(١) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة ١/١٠١.

(٢) انظر ما يأتي في ص ١٨٥.

(٣) مختصر الصواعق ٢/٣٥٩، ٣٦٠.

(٤) انظر: تمهيد الدلائل ص ٤٤١.

والبغدادي[1]، وابن فورك[2] [3]، والجويني[4]، والغزالي[5]، والقاضي عبد الجبار[6]، والرازي[7]، ونسبة جماعة إلى الأكثر من أهل الأصول[8]، ونسبه ابن حزم إلى الحنفية، والشافعية، وجمهور المالكية، وإلى جميع المعتزلة[9]، والخوارج[10].

واحتج أرباب هذا القول بما ظنوه حججاً، وهي في الحقيقة شبه وخيالات عقلية لا تثبت عند التمحيص والمناقشة، وفيما يلي ذكر لأبرز تلك

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٢، الفرق بين الفرق ص ٣٢٥.

(٢) الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك ــ بضم الفاء وفتح الراء ــ فقيه شافعي، برع في الأصول والكلام والنحو، وكان واعظاً زاهداً أشعري المعتقد، كثير التصانيف، توفي سنة ٤٠٦هـ.
انظر ترجمته في: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٣٢، ٢٣٣، وفيات الأعيان ٣/ ٤٠٢، طبقات الشافعية ٤/ ١٢٧ ــ ١٣٠، السير ١٧/ ٢١٤ ــ ٢١٦، شذرات الذهب ٣/ ١٨١، ١٨٢.

(٣) انظر: مشكل الحديث لابن فورك ص ٥.

(٤) انظر: البرهان للإمام الجويني ص ٥٩٩، ٦٠٦.

(٥) انظر: المستصفى ١/ ١٤٥.

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٢، ٦٩٠، ٧٧٩.

(٧) انظر: أساس التقديس ص ٢١٥.

(٨) انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين ٢/ ٥٦٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٢١، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٨، مذكرة في أصول الفقه ص ١٠٣.

(٩) يقول ابن خياط من المعتزلة: «وقولنا في خبر الواحد العدل أنه لا يوجب علماً بأن ما قال كما قال». الانتصار لابن خياط ص ١٢٠.

(١٠) انظر: الإحكام لابن حزم ١/ ١١٩.

الشبه مع الجواب عنها:

ـ الشبهة الأولى:

أن خبر الواحد يجوز عليه الكذب، ويمكن فيه السهو، وإن لم يتعمد الكذب، وما دام الأمر كذلك فالواجب عدم القطع بصدق المخبر، ولا كذبه، بل يبقى خبره مظنوناً[1].

والجواب عن هذه الشبهة بأن يقال: نحن لا نقول باستحالة الخطأ على جميع النقلة، ولا بعصمتهم من تعمد الكذب، وفي المقابل لا نمنع من الجزم بصدق البعض إذا وجدت أمارات تدل على ذلك[2].

ثم إنه يلزم على هذا «أنه لا سبيل إلى تمييز الحق منها من الباطل لأحد أبداً، وهذا تكذيب لله تعالى في إخباره بحفظ الذكر المنزل وبإكماله الدين لنا... وفيه أيضاً إفساد الدين، واختلاطه بما لم يأمر الله تعالى قط به، وأنه لا سبيل لأحد في العالم إلى أن يعرف ما أمره الله تعالى به في دينه مما لم يأمره به أبداً»[3].

ـ الشبهة الثانية:

لو أوجب خبر الواحد العلم لأوجبه خبر كل واحد، ولما احتاج إلى اشتراط العدالة والإسلام، كما لم يحتج إلى ذلك في المتواتر، ولوجب أن يقع العلم بخبر من يدعي النبوة، ومن يدعي مالاً على غيره، ولما لم يقل

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ١/١١٩، التبصرة للشيرازي ص ٢٩٩.
(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ١/١١٩، أخبار الآحاد للشيخ عبد الله بن جبرين ص ٨٥.
(٣) الإحكام لابن حزم ١/١٣٥.

هذا أحد دل على أنه ليس فيه ما يوجب العلم»[1].

والجواب عن هذا أن يقال: نعم، إننا لا نصدق كل خبر، ولكن لا يلزم منه تكذيب كل خبر، ولا التوقف في جميع الأخبار، فنحن نصدق البعض يقيناً، ونجزم بكذب البعض، وقد يترجح لنا أحد الاحتمالين من غير جزم، وقد نتوقف في البعض، وقد يحصل التوقف للبعض منا دون البعض. . .

أما حصول العلم بكل متواتر فإنما ذلك نظراً لتوفر شروطه التي صدق عليه لأجلها اسم التواتر، وحصل به العلم الضروري، بخلاف الآحاد، فإن أفراده تختلف فلا يحصل العلم بكل آحاد، وأما عدم اشتراط العدالة والإسلام في رواة المتواتر فإنما كان ذلك لحصول العلم بالكثرة التي يؤمن معها التواطؤ على الكذب، وهي مفقودة في الآحاد»[2].

وأما خبر الإنسان عن نبوة نفسه بلا معجزة فهي دعوى بشيء غير مألوف في سنة الله مع خلقه، فلا تقبل حتى تؤيد بما يجعلها جارية على سنّته سبحانه، وما عهده البشر في إرسال رسله، بخلاف إخبار إنسان عدل عن مثله[3].

ـ الشبهة الثالثة:

إننا لا نجد في أنفسنا من خبر الواحد ـ وإن بلغ الغاية في العدالة ـ سوى ترجيح صدقه على كذبه، من غير قطع، وذلك غير موجب للعلم[4].

---

(1) انظر: التبصرة للشيرازي ص ٢٩٩، الإحكام للآمدي ٢/ ٣٢، ٣٤، المعتمد ٢/ ٥٦٦.

(2) أخبار الآحاد للشيخ ابن جبرين ص ٨٧، ٨٨، وانظر: مختصر الصواعق ٢/ ٣٥٩، ٣٦٠.

(3) راجع تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي ٢/ ٣٤، ٣٥.

(4) الإحكام للآمدي ١/ ٣٣.

ـ والجواب عن هذه الشبهة بأن يقال: إن هذه محض دعوى في موضع الخلاف من غير دلالة، والمخالف يقابلها بمثلها فيقول: وأنا أجد في نفسي العلم بذلك[1].

وفي الحقيقة أن هذا القول هو إخبار شخص عن نفسه حالة كونه معرضاً عن الاشتغال بالأحاديث النبوية، وأحوال رواتها، ولو صرف أصحاب هذا القول أوقاتهم وعنايتهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ وتتبعه وجمعه ومعرفة أحوال رواته وسيرهم، لقطعوا بصحة نسبة ما نقله العدول الضابطون بالأسانيد المتصلة إلى الرسول ﷺ[2].

ـ الشبهة الرابعة:

لو أفاد خبر الواحد العلم لما حصل تعارض بين الأخبار، ونحن نرى الكثير من الأخبار تتعارض، فإن قلنا بإفادة الجميع العلم حصل التناقض، وإن قيل بإفادة أحدهما دون الآخر كان ترجيحاً بلا مرجح، فوجب التوقف، وعدم القطع بخبر الواحد[3].

والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: إن هذا مجرد فرض، لا يمكن وقوعه إلا في مثل الناسخ والمنسوخ، وما لم يكن منسوخاً فهو إما تعارض ظاهري في نظر الشخص نفسه، ولأجل ذلك ألف العلماء كثيراً من الكتب التي تجمع بين الأحاديث التي ظاهرها الاختلاف والتعارض.

وإما أن يكون شاذاً وهو ما خالف فيه الثقة من هو أوثق منه لسهو أو

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٣٣.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٤٣٢، ٤٣٣.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٣٣.

غلط، وكل هذا قد بينه العلماء، فلا يصح التوقف والشك في أخبار الثقات لأجل هذه الاحتمالات[1].

ـ الشبهة الخامسة:

أن كل عاقل يجد من نفسه عندما يخبره واحد بعد واحد بمخبر واحد يزيد اعتقاده بذلك المخبر، ولو كان الخبر الأول مفيداً للعلم لما زاد علمه بإخبار الثاني له بنفس الخبر[2].

والجواب عن هذه الشبهة أن يقال: إن إفادة خبرالواحد العلم لا يمنع من زيادة هذا العلم بزيادة المخبرين، وهذا أمر محسوس مشاهد، فالعلم يتفاوت كماً وقوة، كما قال تعالى لإبراهيم حين سأله أن يريه كيف يحيي الموتى، قال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [سورة البقرة: ٢٦٠].

وأظن أن هذا القول له صلة بمذهب من زعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والصحيح خلاف ذلك، فالمؤمن يزداد إيمانه بأشياء كثيرة، ومنها تلاوة الآيات، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [سورة الأنفال: ٢]، فكذلك العلم يزداد بزيادة موارده[3].

ـ الشبهة السادسة:

لو علم الله صدق خبر الواحد لم يخلنا من دليل على ذلك.

والجواب عن هذه بقلب الدليل، وذلك بأن يقال: لو علم الله أنها

---

(١) انظر تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي ٢/ ٣٣، ٣٤، أخبار الآحاد ص ٨٨، ٨٩.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٣٤.

(٣) انظر تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على الإحكام للآمدي ٢/ ٣٤، أخبار الآحاد ص ٩١، ٩٢، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ص ١١٣.

كذب مع عمل الأمة بها لأقام برهاناً واضحاً على عدم صحتها، فدل على أنها صحيحة ثابتة، ومن أوضح الأدلة على صحتها إجماع الأمة في الجملة على العمل بها[1].

تلك هي أبرز الشبه التي تعلق بها من قال إن خبر الواحد إنما يفيد الظن فحسب، مهما احتف به من القرائن، وهي كما سبق لا تقوى أمام المناقشة والحجاج.

القول الثالث:

أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، وهو مذهب عامة الفقهاء، وأكثر المتكلمين[2]، وبه قال الآمدي[3]، وابن حزم[4]، والقاضي أبو يعلى[5] [6]، والموفق، وابن حمدان[7]، . . . .

---

(١) انظر: أخبار الآحاد ص ٨٧، العدة للقاضي أبي يعلى ٣/ ٩٠٠، النكت على كتاب ابن الصلاح للحافظ ابن حجر ١/ ٣٧٦، ٣٧٧.

(٢) انظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لشيخ الإسلام ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٥٧.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٣٢.

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم ١/ ١٠٨.

(٥) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد البغدادي الحنبلي، ابن الفراء، العلامة الإمام، شيخ الحنابلة، ولي القضاء، وكان ذا عبادة وملازمة للتصنيف مع الجلالة والورع، توفي سنة ٤٥٨هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/ ١٩٣ ــ ٢٣٠، تاريخ بغداد ٢/ ٢٥١، البداية والنهاية ١٢/ ٩٤، ٩٥، السير ١٨/ ٨٩ ــ ٩٢.

(٦) العدة للقاضي أبي يعلى ٣/ ٩٠٠، ٩٠١.

(٧) أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان الحراني، أبو عبد الله، فقيه حنبلي، أصولي، =

والطوفي[1]، وابن الزاغوني[2] [3]، ونصر هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية في عدة مواطن من كتبه[4]، وقال:

«جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له، أو عملاً به، أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام، أنكروا ذلك، ولكن كثيراً من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك، وهو قول أكثر الأشعرية...، وأما الباقلاني

= قرأ على الشيوخ، وبرع في الفقه، وانتهت إليه معرفة المذهب، توفي سنة ٦٩٥هـ.
انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/ ٣٣١، ٣٣٢، شذرات الذهب ٥/ ٤٢٨، ٤٢٩، معجم المؤلفين ١/ ٢١١، الأعلام ١/ ١١٦، ١١٧.

(١) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الصفي، المعروف بابن أبي عباس الحنبلي نجم الدين الطوفي، كان قوي الحافظة، شديد الذكاء، متقللاً من الدنيا، وقد رمي بالرفض، توفي سنة ٧١٦هـ.
انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ٢٦٦ ـ ٣٧٠، الدرر الكامنة ٢/ ٢٤٩ ـ ٢٥٢، شذرات الذهب ٦/ ٣٩، ٤٠.

(٢) علي بن عبيد الله بن نصر بن السري ـ أبو الحسن بن الزاغوني، الفقيه الحنبلي، شيخ الحنابلة وواعظهم، وأحد أعيانهم، كان متقناً لعلوم شتى، توفي سنة ٥٢٧هـ.
انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ١/ ١٨٠ ـ ١٨٤، السير ١٩/ ٦٠٥ ـ ٦٠٧، اللباب ١/ ٤٨٩، شذرات الذهب ٤/ ٨٠، ٨١، هدية العارفين ١/ ٦٩٦.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٨، ٣٤٩.

(٤) انظر: الرد على المنطقيين ص ٣٨، مجموع الفتاوى ١٨/ ١٦، ٤٨، مختصر الصواعق ٢/ ٣٧٢ ـ ٣٧٥.

فهو الذي أنكر ذلك، وتبعه مثل ذلك أبي المعالي، وأبي حامد، وابن عقيل... ونحو هؤلاء، والأول هو الذي ذكره الشيخ أبو حامد، وأبو الطيب، وأبو إسحاق[1]، وأمثاله من أئمة الشافعية، وهو الذي ذكره القاضي عبد الوهاب[2] وأمثاله من المالكية، وهو الذي ذكره أبو يعلى، وأبو الخطاب[3]، وأبو الحسن ابن الزاغوني، وأمثالهم من الحنبلية، وهو الذي ذكره شمس الدين السرخسي[4] وأمثاله من

---

(١) الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الملقب بركن الدين، فقيه شافعي متكلم، أصولي مجتهد، متبحر في العلوم، توفي سنة ٤١٨هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٨، ٩، السير ١٧/ ٣٥٣ ـ ٣٥٦، طبقات الشافعية ٤/ ٢٥٦ ـ ٢٦٢، البداية والنهاية ١٢/ ٢٤، شذرات الذهب ٣/ ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد التغلبي العراقي، الفقيه المالكي الإمام له مصنفات في المذهب المالكي، توفي سنة ٤٢٢هـ.
انظر ترجمته في: ترتيب المدارك ٧/ ٢٢٠ ـ ٢٢٥، وفيات الأعيان ٢/ ٣٨٧ ـ ٣٩٠، السير ١٧/ ٤٢٩ ـ ٤٣٢، شذرات الذهب ٣/ ٢٢٣، ٢٢٤.

(٣) محفوظ بن أحمد بن حسن بن حسن العراقي، الإمام العلامة الورع، شيخ الحنابلة، كان خيراً صادقاً حسن الخلق، من أذكياء الرجال، له مصنفات جليلة، توفي سنة ٥١٠هـ.
انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ١/ ١١٦ ـ ١٢٧، السير ١٩/ ٣٤٨ ـ ٣٥٠، شذرات الذهب ٤/ ٢٧، ٢٨.

(٤) في الفتاوى المطبوعة شمس الدين، وأظنه وهماً أو خطأ؛ لأني لم أجد في الحنفية من هو سرخسي يكنى بشمس الدين، وإنما الموجود شمس الأئمة، وهو محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر السرخسي، كان إماماً علامة حجة متكلماً مناظراً =

الحنفية»[1].

فالقول بإفادة خبر الواحد المحفوف بالقرائن العلم هو قول عامة السلف رحمهم الله، يقول الإمام أبو المظفر السمعاني[2]:

«إن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات والأئمة، وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ، وتلقّته الأمة بالقبول، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم، هذا قول عامة[3] أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة، وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال، ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به شيء اخترعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء، الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول»[4].

وقد نصر القول بإفادة خبر الواحد المحتفة به القرائن العلم ابنُ القيم،

= أصولياً مجتهداً، توفي سنة ٤٩٠هـ.
انظر ترجمته في: مفتاح السعادة ٢/١٦٥، ١٦٦، الفوائد البهية ص ١٥٨، ١٥٩، الأعلام ٦/٢٠٨، معجم المؤلفين ٨/ ٢٣٩.

(١) مقدمة التفسير، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥١، ٣٥٢.

(٢) منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي السمعاني المروزي، المشهور بأبي المظفر السمعاني، مفتي خراسان، وشيخ الشافعية، كان زاهداً ورعاً حجة لأهل السنّة، توفي سنة ٤٨٩هـ.
انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٢/١٥٣، ١٥٤، السير ١٩/ ١١٤ ـ ١١٩، طبقات الشافعية ٥/ ٣٣٥ ـ ٣٤٦، شذرات الذهب ٣/ ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٣) في الأصل: [عامة قول]، ولعل الصواب ما أثبته.

(٤) نقله عنه السيوطي في صون المنطق ص ١٦٠، ١٦١.

وأطال في تقريره والرد على المخالفين فيه[1].

والمقصود أنه قال بهذا القول طوائف من العلماء المتقدمين والمتأخرين[2].

ويمكن إيجاز أبرز القرائن التي تفيد العلم بصحة الخبر بما يلي:

الأولى: تلقي الأمة له بالقبول، فإن هذا يوجب القطع بصحة ذلك الخبر؛ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، فإجماعهم على تلقيه بالقبول دليل على علمهم بصحته[3].

والمقصود بالأمة هنا أهل العلم بالحديث، فإنهم إذا تلقوا حديثاً بالقبول وحكموا بصحته، فإن سائر الأمة تبع لهم في ذلك[4].

ويدخل في ذلك جمهور أحاديث الصحيحين، فإنها قد تلقاها الأئمة بالقبول، وهم يعلمون علماً قطعياً أن النبيّ ﷺ قالها[5]، وقد قرر هذا جماعة من العلماء، يقول ابن الصلاح[6] ـ رحمه الله ـ بعد أن ذكر اتفاق الأمة على

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٣٥٩، ٣٦٠.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٨٦، فواتح الرحموت ٢/ ١٢١، تيسير التحرير ٣/ ٧٦، شرح نخبة الفكر للقاري ص ٣٩، منجد المقرئين لابن الجزري ص ٢٠، النكت على كتاب ابن الصلاح ١/ ٣٧٧ ـ ٣٧٩، شرح نخبة الفكر لابن حجر ص ٩، إرشاد الفحول ص ٤٩، ٥٠.

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه ٣/ ٩٠٠، مجموع الفتاوى ١٨/ ١٦، شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٤٩، النكت على كتاب ابن الصلاح ١/ ٣٧٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/ ١٧.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ١/ ٢٥٧، ١٨/ ١٧، ٤٩، مقدمة التفسير ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥٠، ٣٥١.

(٦) تقي الدين أبو عمر، عثمان بن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشافعي، الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام، من كبار الأئمة، توفي سنة ٦٤٣هـ. =

تلقي ما اتفق عليه البخاري ومسلم بالقبول:

«وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به، خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب عليهم العمل بالظن، والظن قد يخطىء، وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً، ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه أولاً هو الصحيح؛ لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطىء، والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ...».

إلى أن قال: «إن ما انفرد به البخاري أو مسلم مندرج في قبيل ما يقطع بصحته لتلقي الأمة كل واحد من كتابيهما بالقبول... سوى أحرف يسيرة تكلم عليها بعض أهل النقد من الحفاظ، كالدارقطني وغيره، وهي معروفة عند أهل هذا الشأن»[1].

وقد عارض ابن الصلاح جماعة من العلماء، من أبرزهم: ابن عبد السلام، والنووي[2]، فقال النووي تعليقاً على ما ذهب إليه ابن الصلاح:

«وخالفه المحققون والأكثرون، فقالوا: يفيد الظن ما لم يتواتر»[3].

والحق أن ابن الصلاح لم ينفرد بهذا القول، بل سبقه إليه أبو إسحاق

= انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٣/١٦٨، ١٦٩، السير ٢٣/١٤٠ ـ ١٤٤، تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٣٠، ١٤٣١، طبقات الشافعية ٨/ ٣٢٦ ـ ٣٣٦.

(١) مقدمة ابن الصلاح ص ١٤، ١٥.

(٢) انظر: تدريب الراوي ١/ ١٣٢.

(٣) التقريب والتيسير للنووي مع تدريب الراوي ١/ ١٣٢، وانظر: شرح صحيح مسلم للنووي ١/ ٢٠.

الإسفرائيني، وأبو عبد الله الحميدي[1] [2]، ومحمد بن طاهر المقدسي[3]، وأبو نصر عبد الرحيم بن عبد الخالق بن يوسف[4] [5].

يقول السخاوي[6] رحمه الله:

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي الأندلسي، الإمام القدوة الأثري الحافظ، فقيه ظاهري، وكان تلميذاً لابن حزم، توفي سنة ٤٨٨هـ.
انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٢/ ١٥٢، السير ١٩/ ١٢٠ ــ ١٢٧، مفتاح السعادة ٢/ ١٢٤، شذرات الذهب ٣/ ٣٩٢، الرسالة المستطرفة ص ١٢٩، ١٣٠.

(٢) انظر: شرح النخبة للحافظ ابن حجر ص ٩.

(٣) محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الأثري، سمع كثيراً، وكتب كثيراً، وصنف وجمع، وكان أحد الحفاظ، حسن الاعتقاد، صدوقاً عالماً بالصحيح والسقيم، له ميل إلى التصوف، توفي سنة ٥٠٧هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/ ٤١٥، ٤١٦، البداية والنهاية ١٢/ ١٧٦، ١٧٧، ميزان الاعتدال ٣/ ٥٨٧، السير ١٩/ ٣٦١ ــ ٣٧١، لسان الميزان ٥/ ٢٠٧ ــ ٢١٠.

(٤) عبد الرحيم بن عبد الخالق بن أحمد البغدادي، الشيخ الصالح، أبو نصر الخياط، كان ديّناً خيّراً ذا مروءة تامة، توفي في مكة، سنة ٥٧٤هـ.
انظر ترجمته في: السير ٢١/ ٤٨، ٤٩، شذرات الذهب ٤/ ٢٤٨.

(٥) انظر: التبصرة والتذكرة للحافظ العراقي ١/ ٦٩.

(٦) محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي الشافعي، فقيه مقرىء محدث مؤرخ، شارك في الفرائض والحساب والتفسير وأصول الفقه، له مؤلفات كثيرة، من أشهرها: الضوء اللامع، والمقاصد الحسنة، توفي سنة ٨٣١هـ.
انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٨/ ١٥ ــ ١٧، كشف الظنون ٢/ ١٠٨٩، الأعلام ٧/ ٦٧، ٦٨، معجم المؤلفين ١٠/ ١٥٠، ١٥١.

«فقد سبقه ـ يعني ابن الصلاح ـ إلى القول بذلك في الخبر المتلقى بالقبول الجمهور من المحدثين، والأصوليين، وعامة السلف، بل كذا وغير واحد في الصحيحين»[1].

وممن وافق ابن الصلاح على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن كثير، وابن حجر، والسيوطي، والشوكاني، وغيرهم[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومن الصحيح ما تلقاه بالقبول والتصديق أهل العلم بالحديث، كجمهور أحاديث البخاري ومسلم، فإن جميع أهل العلم بالحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتابين، وسائر الناس تبع لهم في معرفة الحديث»[3].

وقال الحافظ ابن حجر بعد أن قرر أن من أخبار الآحاد ما يفيد العلم النظري بالقرائن، قال:

«والخبر المحتف بالقرائن أنواع: منها ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما مما لم يبلغ حد المتواتر، فإنه احتف به قرائن، منها: جلالتهما في هذا الشأن، وتقدمها في تمييز الصحيح على غيرهما، وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر، إلا أن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في الكتابين، وبما لم يقع التجاذب بين مدلولين مما وقع في

---

(١) فتح المغيث ١/ ٥١.

(٢) انظر: تدريب الراوي ١/ ١٣٤، توضيح الأفكار ١/ ١٢٣ ـ ١٢٥، إرشاد الفحول ص ٤٩، ٥٠.

(٣) مجموع الفتاوى ١٨/ ١٧.

الكتابين، حيث لا ترجيح لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، وما عدا ذلك فالإجماع حاصل على تسليم صحته»[1].

الثانية: من القرائن كذلك كون الحديث مشهوراً مستفيضاً، إذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل[2].

ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض العلماء الذين قالوا بعدم إفادة خبر الواحد العلم قد أثبتوا به إفادة العلم الاستدلالي بهذه القرينة، ومنهم أبو منصور البغدادي، وابن فورك[3]، فلعلهم لم يلحقوا هذا بقسم الآحاد المظنون عندهم، بل جعلوه من قبيل المتواتر، أو أنهم رأوا أن هذا العدد ـ اثنين أو ثلاثة ـ كاف في إفادة العلم وإن لم يبلغ مبلغ التواتر في العدد.

الثالثة: كون الحديث مسلسلاً بالأئمة الحفاظ المتقنين[4]، كالحديث الذي يرويه مالك عن نافع[5]، عن ابن عمر مثلاً.

---

(١) شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر ص ٩، وانظر: شرح نخبة الفكر للقاري ص ٤٢ ـ ٤٤.

(٢) انظر: شرح النخبة للحافظ ابن حجر ص ٩، ومجموع الفتاوى ١٨/٤٨، ٤٩، شرح النخبة للقاري ص ٤٥.

(٣) انظر: شرح النخبة للحافظ ابن حجر ص ١٠، والنكت للحافظ ابن حجر ١/٣٧٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/٤٨، شرح النخبة لابن حجر ص ١٠.

(٥) نافع بن مالك بن أبي عامر الأصبحي المدني، الإمام الفقيه، روى عنه الإمام مالك وغيره، وقد وثقه الإمام أحمد وغيره، توفي سنة ١٣٠هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/٨٦، الجرح والتعديل ٨/٤٥٣، السير ٥/٢٨٣، تهذيب التهذيب ١٠/٤٠٩.

هذه أبرز القرائن التي تجعل أخبار الآحاد مفيدة للعلم، ومقطوعاً بنسبتها إلى النبيّ ﷺ، وثمة قرائن أخرى يفيد وجودها العلم والقطع بصدق خبر الواحد(١).

والمقصود أن إفادة العلم ليست قاصرة على المتواتر من الأخبار، بل حتى أخبار الآحاد يحصل بها العلم إذا وجدت قرينة تدل على ذلك، ولهذا قد يحصل العلم ببعض الأخبار لدى بعض العلماء دون بعض، وقد تتواتر أخبار لدى بعض العلماء دون بعض.

فمثلاً قد تواتر لدى أهل العلم بالحديث أحاديث الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والشفاعة، ما لم يحصل مثله لغيرهم، فالواجب التسليم لهم؛ لأنهم أعلم بذلك من غيرهم(٢).

أدلة إفادة خبر الواحد العلم:

هناك أدلة كثيرة على إفادة خبر الواحد العلم، نكتفي منها بما يلي:

١ ــ حيث علم أن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [سورة النجم: ٣، ٤]، وأنه قد أوحي وأنزل عليه مثل القرآن، وهي السنّة التي هي الحكمة، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [سورة النساء: ١١٣].

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه ٣/ ٩٠٠، ٩٠١، المسودة ٢٤٣، ٢٤٤، مجموع الفتاوى ١٨/ ٥٠، ٥١، مختصر الصواعق ٢/ ٣٦٠ ــ ٣٦٢، أخبار الآحاد ص ٧٧ ــ ٨١.

(٢) انظر مجموع الفتاوى ١٨/ ٥١.

وحيث علم أن الله تعالى قد تكفل بحفظ الذكر المنزل بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [سورة الحجر: ٩]، وأن الرسول ﷺ هو المبين لهذا الذكر، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل: ٤٤]، ومن حفظ الذكر حفظ بيانه فيلزم عليه حفظ السنّة التي هي من الوحي المنزل، وهي تفسير لهذا الذكر المخصوص، والقول بأن خبر الواحد لا يفيد العلم بل قد يكون كذباً وافتراء يبطل تكفل الله بحفظ الذكر، ويجعل كلامه كذباً، وضمانه خاسئاً؛ لأن أكثر السنّة منقولة بطريق الآحاد[1].

٢ ـ أن الله تعالى حرم القول عليه بلا علم، فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾ [سورة الأعراف: ٣٣]، كما ذم الظن واتباعه، فقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ۝٢٣﴾ [سورة النجم: ٢٣]، وقال: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۝٢٨﴾ [سورة النجم: ٢٨].

وقد صح أن الله افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ، وأن نعتقد موجبه، وحرم القول في دينه بالظن، فلو كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الوهم، لكنا قد أمرنا الله بأن نقول عليه ما لا نعلم، ولكان تعالى قد أوجب علينا الحكم في الدين بالظن الذي لا نتيقنه، وهو الباطل الذي لا يغني من الحق شيئاً، والذي هو غير الهدى، بل هو الإفك الذي لا يحل قوله، والذي حرم علينا القول به واتباعه[2].

٣ ـ أن الله تعالى قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ١/١٢١، ١٢٢.

(٢) انظر: الإحكام لابن حزم ١/١٢٥، ١٢٦.

تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴿٦﴾﴾ [سورة الحجرات: ٦]، وفي القراءة الأخرى: (فتثبتوا)[1]، وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد الثقة، وأنه لا يحتاج إلى تثبت، ولو كان خبر الواحد الثقة لا يفيد العلم لأمر بالتثبت في قبوله حتى يحصل العلم، ولو كان الأمر كذلك لم يكن بين الفاسق والثقة فرق في وجوب التثبت في الكل، ولكن الآية خصت بالفاسق، فدل على أن خبر الثقة لا يحتاج إلى تثبت في قبوله، بل إنه يوجب العلم[2].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [سورة المائدة: ٦٧].

وقال النبيّ ﷺ: «بلغوا عني»[3].

وقال لأصحابه في الجمع الأعظم يوم عرفة: «وأنتم مسئولون عني، فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت»[4].

ومعلوم أن البلاغ هو الذي تقوم به الحجة على المبلَّغ، ويحصل به العلم، فلو كان خبر الواحد لا يحصل به العلم لم يقع به التبليغ الذي تقوم به حجة الله على العبد، فإن الحجة إنما تقوم بما يحصل به العلم لا بما لا يعلم صدقه من كذبه، وقد كان رسول الله ﷺ يرسل الواحد من أصحابه يبلغ عنه فتقوم به الحجة على من بلغه، وكذلك قامت على الأمة الحجة بما بلغهم العدول الثقات من أقواله وأفعاله وسننه، ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك

(١) انظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع ١/ ٣٩٤.
(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٣٩٤، والإحكام لابن حزم ١/ ١١١، ١١٢.
(٣) رواه البخاري في كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل ٤/ ١٤٥.
(٤) رواه مسلم في كتاب الحج، رقم ١٤٧، ٢/ ٨٩٠.

حجة، وهذا من أبطل الباطل[1].

٥ ـ لو لم يفد خبر الثقة العلم لم يجز أن نتحاكم إليه فضلاً عن أن يجعل تعالى من الأشياء التي يجب رد التنازع إليها سنّة رسوله ﷺ، كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [سورة النساء: ٥٩]، ومعلوم أن الرد إلى الرسول بعد وفاته هو الرد إلى سنته، ولو لم يفد علماً لما توعد الله تعالى مخالفه بالفتنة والعذاب الأليم، كما قال: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝٦٣﴾ [سورة النور: ٦٣][2].

٦ ـ أن أهل العلم بالحديث كانوا يميزون الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، ولو كانت أحاديث الآحاد الصحيحة لا تفيد علماً بل هي مظنونة ومحتملة للصدق والكذب، لم يكن في تفريقهم بين الصحيح والضعيف فائدة، إذ إن الجميع مظنون محتمل[3].

٧ ـ أن الذين جعلوا خبر الواحد مظنوناً مطلقاً، يجوّزون أن يكون في نفس الأمر كذباً أو خطأ، ثم هم مع ذلك يوجبون العمل به مع ما يخالج نفوسهم من احتمال كونه باطلاً، والعمل به ضلالاً، وأمراً مبتدعاً، ولا شك أن هذا التوقف في ثبوته مع كونه خلاف الظاهر يرفع الثقة بأصول الدين وفروعه التي تُلُقِّي أغلبها عن طريق الآحاد، ويفتح الباب لكل من أراد الطعن في شعائر الإسلام وتعاليمه، بكون أدلته موهمة مشكوكاً فيها[4].

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٣٩٦، ٣٩٧، والإحكام لابن حزم ١/ ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ١/ ٣٩٩، ٤٠٠.

(٣) انظر: مختصر الصواعق ١/ ٣٩٥، أخبار الآحاد للشيخ ابن جبرين ص ٦٦.

(٤) انظر: أخبار الآحاد للشيخ ابن جبرين ص ٦٢، ٦٣.

٨ ـ أنه قد تواتر في تاريخ المسلمين منذ عهد النبيّ ﷺ العمل بأخبار الآحاد واعتقادهم حصول الحجة بها، ولولا حصول العلم لهم بتلك الأخبار لما علموا بها، ولما تركوا المذاهب لأجلها، ولما أقاموا الحدود والقصاص، واستحلوا الفروج، وعرضوا نفوسهم للخطر[1].

وسوف أورد بعض الأحاديث والآثار الدالة على ذلك عند الكلام على العمل بخبر الواحد إن شاء الله.

والأمر الذي يدعو للعجب أن هؤلاء المنكرين لإفادة أخبار الآحاد الواردة عن النبيّ ﷺ العلم نراهم يشهدون شهادة جازمة قاطعة على أئمتهم بمذاهبهم وأقوالهم أنهم قالوا، ولو قيل لهم: إنها لم تصح عنهم، أو أن ثبوتها عنهم محتمل للصدق والكذب، لأنكروا ذلك، وتعجبوا من جهل قائله، مع العلم أن تلك المذاهب لم يرد أكثرها إلا بطريق الآحاد، فيلزمهم إما أن يقولوا إنها ظنية، أو يقولوا إن أخبار الرسول ﷺ تفيد العلم، كما أن أخبار أئمتهم المنقولة بطريق الآحاد تفيد العلم، وأما أن يقصروا إفادة العلم على ما نسب إلى أئمتهم دون المنقول عن الرسول ﷺ، فهذا من أبين الباطل[2].

تحقيق مذهب الإمام أحمد في خبر الواحد:

لقد نسب بعض أهل الأصول إلى الإمام أحمد في خبر الواحد ما لا يصح أن يكون قوله، ولعل ذلك وهم منهم في فهم بعض عباراته.

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ١/ ٣٩٤، أخبار الآحاد للشيخ ابن جبرين ص ٦٦، ٦٧.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٣٩٨، ٣٩٩.

فبعض أهل الأصول نسب إليه القول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقاً، دون قرينة، كما صرح بذلك الآمدي وغيره(١).

ولا شك في بطلان نسبة هذا القول، فليس من المعقول أن يقبل الإمام أحمد خبر كل أحد، ويصدق به مهما كان حاله من الصدق أو الكذب، ومن العدالة أو الفسوق، وكلام الإمام أحمد في الطعن في كثير من الرواة وتكذيب من عرف بالكذب منهم أكثر من أن يذكر، وقد شنع الإمام ابن القيم ــ رحمه الله ــ على نقل الآمدي ذلك ونسبته إلى الإمام أحمد، فقال:

«كذب بعض الأصوليين كذباً صريحاً لم يقله أحد، (فقال): مذهب الإمام أحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه أن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة، وهو مطرد عنده في خبر كل واحد، فيالله العجب كيف لا يستحي العاقل من المجاهرة بالكذب على أئمة الإسلام. . .»(٢).

وبعض الأصوليين يزعم أن الإمام أحمد يرى عدم إفادة خبر الواحد العلم، محتجاً بما روي عنه أنه قال: «إذا جاء الحديث عن النبيّ ﷺ بإسناد صحيح فيه حكم، أو فرض، عملت بالحكم والفرض، [ودنت لله](٣) تعالى به، ولا أشهد أن النبيّ ﷺ قال ذلك»(٤).

قال القاضي أبو يعلى: «فقد صرح القول بأنه لا يقطع به»(٥).

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٣٢، مسلم الثبوت ٢/ ١٢١.

(٢) مختصر الصواعق ٢/ ٤٤٥.

(٣) في الأصل المطبوع «وأدنت الله»، ولعل الصواب ما أثبت.

(٤) العدة للقاضي أبي يعلى ٣/ ٨٩٨.

(٥) العدة للقاضي أبي يعلى ٣/ ٨٩٨.

والجواب عن هذه الرواية ـ كما ذكر ابن القيم رحمه الله ـ أنها انفرد بها الأثرم[1]، وليست في مسائله، ولا في كتاب السنّة، وإنما حكاها القاضي أنه وجدها في كتاب معاني الحديث، والأثرم لم يذكر أنه سمع ذلك منه، بل لعله بلغه من عند واهم وهم عليه في لفظه... ولعل توقفه عن الشهادة على سبيل الورع»[2].

وهناك نقل آخر ثبت عن الإمام أحمد يفسر القول السابق على فرض ثبوته، فقد قال: «ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله، ولا لكبيرة أتاها، إلا أن يكون ذلك في حديث، كما جاء على ما روي فنصدقه، ونعلم أنه كما جاء، ولا ننص الشهادة، ولا نشهد على أحد أنه في الجنة لصالح عمله، ولا بخير أتاه، إلا أن يكون في ذلك حديث، كما جاء على ما روي، ولا ننص الشهادة»[3].

وقد قال القاضي أبو يعلى في معنى قوله: «ولا ننص الشهادة» أي:

---

(١) أبو بكر، أحمد بن محمد بن هانىء الإسكافي، جليل القدر، حافظ إمام، صاحب الإمام أحمد، تفقه عليه، ونقل عنه مسائل كثيرة، توفي سنة ٢٦١هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٢/ ٧٢، طبقات الحنابلة ١/ ٦٦ ـ ٧٤، السير ١٢/ ٦٢٣ ـ ٦٢٨، تهذيب التهذيب ١/ ٧٨، ٧٩، شذرات الذهب ٢/ ١٤١، ١٤٢.

(٢) مختصر الصواعق ٢/ ٣٧٠، ٣٧١.

(٣) السنّة للإمام أحمد ص ٧٠، ٧١، مطبوع مع كتاب الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، تحقيق الشيخ إسماعيل الأنصاري، وانظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٣/ ٨٩٩.

لا يقطع على ذلك[1].

لكن قال شيخ الإسلام: لفظ: ننص، هو المشهود عليه، ومعناه: لا نشهد على المعين، وإلا فقد قال: نعلم أنه كما جاء، وهذا يقتضي أنه يفيد العلم، وأيضاً فإن من أصله أنه يشهد للعشرة بالجنة، للخبر الوارد[2]، وهو خبر واحد، وقال: أشهد وأعلم واحد، وهذا دليل على أنه يشهد بموجب خبر الواحد»[3].

والمقصود أن مذهب الإمام أحمد أن خبر الواحد الثقة يفيد العلم، كما قال في النص السابق: «ونعلم أنه كما جاء»، وقوله: «لا ننص الشهادة»، أي: لا نشهد لمعين لم يأت به نص، فإذا أتى حديث قال به، ولهذا قال في النص السابق: «إلا أن يكون في ذلك حديث كما جاء على ما روي»، فالمقصود بالنفي هنا نفي النص على شهادة لمعين لم يأت به حديث، لا نفي العلم الحاصل بنفس الحديث.

ومما يدل على أن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ سوى بين العلم والعمل، ورأى أن خبر الواحد الثقة يوجب العلم والعمل، وأن ما أوجب

---

(١) انظر: العدة ٣/ ٨٩٩.

(٢) وهو ما رواه عبد الرحمن بن عوف، قال: قال رسول الله ﷺ: «أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة». رواه الترمذي في كتاب المناقب، مناقب عبد الرحمن بن عوف ٥/ ٣١١، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي ٣/ ٢١٨.

(٣) المسودة ص ٢٤٢، مختصر الصواعق ٢/ ٣٧١.

العمل فقد أوجب العلم، والعكس كذلك. . . مما يدل على ذلك ما نقله أبو بكر المروزي[1]، قال: «قلت لأبي عبد الله: هاهنا إنسان يقول: إن الخبر يوجب عملاً، ولا يوجب علماً، فعابه، وقال: ما أدري هذا»[2].

وبهذا نعلم خطأ من نسب إلى الإمام أحمد القول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقاً، كما نعلم خطأ من زعم أنه لا يرى إفادة خبر الواحد العلم مطلقاً، وعلمنا أن الصواب أن الإمام أحمد يرى أن خبر الواحد الثقة موجب للعلم والعمل جميعاً، والله أعلم.

العمل بخبر الواحد:

ذهب الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين، والفقهاء والمتكلمين، إلى القول بالتعبد والعمل بخبر الواحد[3].

وقد حكى القاضي أبو يعلى إجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ على العمل بخبر الواحد[4].

---

(١) أحمد بن علي بن سعيد المروزي، أبو بكر، الإمام الثقة الحافظ، قاضي حمص، توفي سنة ٢٩٢هـ.
انظر ترجمته في: تاريخ بغداد ٤/٣٠٤، ٣٠٥، طبقات الحنابلة ١/٥٢، تذكرة الحفاظ ٢/٦٦٣، ٦٦٤، السير ١٣/٥٢٧، ٥٢٨، تهذيب التهذيب ١/٦٢.

(٢) العدة ٣/٨٩٩.

(٣) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٣/٨٥٩ ـ ٨٦١، البرهان لإمام الحرمين ١/٥٩٩، المستصفى ١/١٤٨، الإحكام للآمدي ٢/٤٥، المعتمد للبصري ٢/٥٧٣، الكفاية ص ٧٢، المحصول للرازي ٢/١/٥٠٧، روضة الناظر ص ٩٣.

(٤) انظر: العدة ٣/٨٦٥.

وقال الشافعي رحمه الله: «لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد»[1].

وقال ابن عبد البر رحمه الله: «أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار ــ فيما علمت ــ على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء، في كل عصر، من لدن الصحابة إلى يومنا هذا»[2].

وذهب جماهير القدرية والرافضة وبعض المعتزلة كالجبائي[3]، وبعض أهل الظاهر كأبي بكر بن داود[4] إلى أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد في الشرع[5].

---

(١) الرسالة ص ١٩٧.

(٢) التمهيد لابن عبد البر ١/ ٢.

(٣) أبو علي محمد بن عبد الوهاب البصري الجبائي، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف، وكان على بدعته متوسعاً في العلم، سيّال الذهن، توفي سنة ٣٠٣هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/٣٩٨، ٣٩٩، البداية والنهاية ١١/ ١٢٥، السير ١٤/١٨٣، ١٨٤، لسان الميزان ٥/ ٢٧١، شذرات الذهب ٢/ ٢٤١.

(٤) محمد بن داود بن علي الظاهري، العلامة البارع، ذو الفنون، أبو بكر، كان مضرب المثل بالذكاء، وله بصر تام بالحديث وأقوال الصحابة، مع الدين والورع، وله مصنفات كثيرة، توفي سنة ٢٩٧هـ.
انظر ترجمته في: الفهرست ص ٣٠٥، وفيات الأعيان ٣/ ٣٩٠ ــ ٣٩٢، البداية والنهاية ١١/ ١١٠، ١١١، السير ١٣/ ١٠٩ ــ ١١٦، شذرات الذهب ٢/ ٢٢٦.

(٥) انظر: العدة ٣/ ٨٦١، البرهان ١/ ٥٩٩، ٦٠٠، التبصرة للشيرازي ص ٣٠٣، المستصفى ١/ ١٤٨.

ـ أما أصحاب القول الأول، وهم جماهير السلف والخلف، فقد قام البرهان على صحة قولهم بأدلة كثيرة من الكتاب والسنّة وعمل الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ، ويمكن أن نذكر منها ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [سورة التوبة: ١٢٢].

فقد أمر الله تعالى الطائفة النافرة بالتفقه في الدين، ثم إنذار القوم وتخويفهم، وهذا في الأصل إنما يكون لترك واجب، أو فعل محرم، ثم بين الغاية من هذا الإنذار، وهو: حذر القوم مما أنذروا به.

ومعلوم أن الطائفة قد تطلق على الواحد، كما قال تعالى: ﴿إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ﴾ [سورة التوبة: ٦٦].

قال محمد بن كعب[1]: طائفة: رجل[2].

وكما قال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [سورة الحجرات: ٩]، فإنه يصدق على ما إذا اقتتل اثنان، وعلى هذا فقد

---

(١) محمد بن كعب بن سليم القرظي المدني، كان ثقة عالماً كثير الحديث ورعاً، من أئمة التفسير، ومن أوعية العلم، وكان ذا عبادة وصلاح، توفي سنة ١٠٨هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/٢١٦، ٢١٧، الجرح والتعديل ٨/٦٧، الحلية ٣/٢١٢ ـ ٢٢١، البداية والنهاية ٩/٢٥٧، السير ٥/٦٥ ـ ٦٨، تهذيب التهذيب ٩/٤٢٠ ـ ٤٢٢.

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره ١٤/٣٣٦.
وقد ورد عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: «الطائفة الرجل والنفر». رواه ابن أبي حاتم كما في فتح القدير للشوكاني ٢/٣٧٨.

أمر الله تعالى القوم بالحذر من إنذار الواحد، والعمل بما يقوله لهم[1].

٢ ــ ما اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر عن النبيّ ﷺ أنه كان ينفذ آحاد الصحابة إلى النواحي والقبائل والبلاد بالدعاء إلى الإسلام، وتبليغ الأخبار والأحكام، وفصل الخصومات، وقبض الزكوات، ونحو ذلك، ولو لم يكن خبر هؤلاء الآحاد مما تقوم به الحجة، ويحصل به البلاغ، ويجب به العمل، لم يكن في بعثهم فائدة، ولما أمضى النبيّ ﷺ أحكامهم وأخبارهم، ولما نفذ أموراً بمقتضى كلامهم.

ومما حصل من ذلك على عهد النبيّ ﷺ أنه بعث أبا بكر أميراً على الحاج[2]، وبعث علياً قاضياً إلى اليمن[3]، وبعث معاذاً إلى اليمن داعياً للإسلام، وجابياً للصدقات[4]، وبعث مصعب بن عمير إلى المدينة[5]، وأمر منادياً بتحريم الخمر[6]، وتحريم صيام أيام

---

(١) انظر: العدة ٣/ ٨٦١ ــ ٨٦٣، الإحكام لابن حزم ١/ ١٠٩، المحصول ٢/ ١/ ٥٠٩ ــ ٥٢٢، المعتمد ٢/ ٥٨٨ ــ ٥٩١، الإحكام للآمدي ٢/ ٥٦ ــ ٥٨، التبصرة للشيرازي ص ٣٠٤، فتح الباري ١٣/ ٢٣٤، أخبار الآحاد للشيخ ابن جبرين ص ١١٦، ١١٧.

(٢) رواه البخاري في كتاب المغازي، باب حجّ أبي بكر بالناس سنة تسع ٥/ ١١٥.

(٣) رواه البخاري في كتاب المغازي، باب بعث عليّ بن أبي طالب وخالد بن الوليد إلى اليمن ٥/ ١١٠.

(٤) رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء ٢/ ١٣٦.

(٥) رواه البخاري في كتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة ٤/ ٢٦٣.

(٦) رواه البخاري في كتاب الأشربة، باب نزول تحريم الخمر وهي من البسر والتمر =

منى[1]، وغير ذلك[2].

ومن ذلك ما ورد عن النبيّ ﷺ في قصة العسيف[3] أنه قال: «واغد يا أنيس[4] ـ لرجل من أسلم ـ إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها»[5]، فاعترفت فرجمها.

فقد اعتمد ﷺ خبره في اعترافها، مع ما فيه من إقامة حد، وقتل نفس مسلم[6].

ومن ذلك ما استدل به الشافعي من قوله ﷺ: «نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[7].

= ٦/ ٢٤١، ٢٤٢، وكتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد ٨/ ١٣٤.

(١) رواه مسلم في كتاب الصيام رقم ١٤٥، ٢/ ٨٠٠.

(٢) انظر: العدة ٣/ ٨٦٣، ٨٦٤، الإحكام لابن حزم ١/ ١٠٩، ١١٠، التبصرة للشيرازي ص ٣٠٤، الإحكام للآمدي ٢/ ٦٢، ٦٣، المحصول ٢/ ١/ ٥٢٥.

(٣) العسيف: الأجير. انظر: الصحاح ٤/ ١٤٠٤، النهاية ٣/ ٢٣٧.

(٤) أنيس الأسلمي، أحد الصحابة. انظر ترجمته في: الإصابة ١/ ٧٧.

(٥) رواه البخاري في كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق ٨/ ١٣٥، ومسلم ـ واللفظ له ـ في كتاب الحدود رقم ٢٥، ٣/ ١٣٢٤، ١٣٢٥.

(٦) انظر: أخبار الآحاد للشيخ ابن جبرين ص ١٢٣.

(٧) الحديث ورد بألفاظ كثيرة، وقد رواه الإمام أحمد ١/ ٤٣٧، ٤/ ٨٠، ٨٢، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب من بلغ علماً ١/ ٨٦، والترمذي في كتاب العلم، باب الحث على تبليغ السماع ٤/ ١٤١، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ١/ ٤٤، ٤٥، وصحيح الترمذي ٢/ ٣٣٧، ٣٣٨.

قال الشافعي: «فلما ندب رسول الله إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها امرأ يؤديها، والأمرء واحد، دل على أنه لا يأمر أن يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه؛ لأنه إنما يؤدي عنه حلال، وحرام يجتنب، وحد يقام، ومال يؤخذ ويعطى، ونصيحة في دين ودنيا»[1].

٣ ـ ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر، وقد حكى إجماعهم على ذلك غير واحد من العلماء[2].

ومن ذلك ما جاء عن عبد الله بن عمر، قال: «بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة»[3].

وقد عمل أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة[4] في ميراث الجدة[5].

---

(١) الرسالة للشافعي ص ١٧٥.

(٢) انظر: العدة ٣/ ٨٦٥، البرهان لإمام الحرمين ١/ ٦٠١، التبصرة للشيرازي ص ٣٠٥، المستصفى ١/ ١٤٨، روضة الناظر ص ٩٣، المحصول ٢/ ١/ ٥٢٧.

(٣) رواه البخاري في كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق. . . ٨/ ١٣٣، ١٣٤، ومسلم في كتاب المساجد رقم ١٣، ١/ ٣٧٥.

(٤) محمد بن مسلمة بن مسلمة بن خالد، أبو عبد الله الأنصاري الأوسي، من نجباء الصحابة، شهد بدراً والمشاهد، واعتزل الفتنة، توفي سنة ٤٣هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٢٣٩، الجرح والتعديل ٨/ ٧١، السير ٢/ ٣٦٩ ـ ٣٧٣، الإصابة ٣/ ٣٨٣، ٣٨٤، شذرات الذهب ١/ ٥٣.

(٥) رواه أبو داود في كتاب الفرائض، باب في الجدة ٣/ ١٢١، ١٢٢، والترمذي في =

وعمل عمر ــ رضي الله عنه ــ بخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من المجوس[1].

وعمل بخبر حمل بن النابغة[2] في غرة[3] عبد أو أمة في الجنين[4].

وعمل عثمان ــ رضي الله عنه ــ بخبر فُريعة بنت مالك[5] في سكنى المتوفى عنها زوجها[6].

= أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة ٣/ ٢٨٣، ٢٨٤، وابن ماجه في كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة ٢/ ٩٠٩، ٩١٠، والحديث ضعيف. انظر: التلخيص الحبير ٣/ ٩٥، إرواء الغليل ٦/ ١٢٤ ــ ١٢٦.

(١) رواه البخاري في كتاب الجزية والموادعة، الباب الأول ٤/ ٦٢.

(٢) حمل بن مالك بن النابغة الهذلي، يكنى أبا نضلة، له صحبة، نزل البصرة وعاش إلى خلافة عمر رضي الله عنه.
انظر ترجمته في: الاستيعاب ١/ ٣٦٦، الإصابة ١/ ٣٥٥، تهذيب التهذيب ٣/ ٣٥ ــ ٥٦.

(٣) الغرة: العبد أو الأمة مقابل سقوط الجنين ميتاً.
انظر: النهاية لابن الأثير ٣/ ٣٥٣، المصباح المنير للفيومي ص ٤٤٥.

(٤) رواه أبو داود في كتاب الديات، باب دية الجنين ٤/ ١٩١، وابن ماجه في كتاب الديات، باب دية الجنين ٢/ ٨٨٢، والنسائي في كتاب القسامة، باب دية جنين المرأة ٨/ ٤٦، ٤٧، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ٢/ ٩٧.

(٥) فريعة بنت مالك بن سنان الخدرية، أخت أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، صحابية جليلة، شهدت بيعة الرضوان.
انظر ترجمتها في: الاستيعاب ١/ ٣٨٧، الإصابة ٤/ ٣٨٦، تهذيب التهذيب ١٢/ ٤٤٥.

(٦) رواه أبو داود في كتاب الطلاق، باب في المتوفى عنها تنتقل ٢/ ٢٩١، والترمذي في =

ورجع الصحابة إلى خبر عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين[1].

ورجع جماعة من الصحابة في إراقة الخمر إلى خبر الواحد[2].

إلى غير ذلك مما ورد عنهم من الوقائع الكثيرة في العمل بخبر الواحد وإمضائه[3].

ـ وقد احتج المانعون للعمل بخبر الواحد بالآيات الدالة على النهي عن اتباع ما لا يعلم، وعلى ذم من اتبع الظن وعمل به، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [سورة النجم: ٢٨].

= أبواب الطلاق، باب ما جاء أين تعتد المتوفى عنها زوجها ٢/٣٣٨، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي ١/٣٥٥.

(١) قصة رجوع الصحابة إلى قول عائشة رواه أحمد ٥/١١٥، وقال الهيثمي: «رجال أحمد ثقات إلا أن ابن إسحاق مدلس وهو ثقة». انظر: مجمع الزوائد ١/٢٦٦.
وقد روى أثر عائشة رضي الله عنها دون ذكر القصة ابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان ١/١٩٩، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه ١/٩٩، وإرواء الغليل ١/١٢١.
والحديث له أصل من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقد رواه البخاري في كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان ١/٧٦.

(٢) رواه البخاري في كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة الخبر الواحد ٨/١٣٤.

(٣) انظر: الرسالة للشافعي ص ١٧٧ ــ ١٩٧، العدة ٣/٨٦٥ ــ ٨٦٩، المحصول ٢/١/٥٢٧ ــ ٥٣٩، المستصفى ١/١٤٨، ١٤٩، روضة الناظر ص ٩٣ ــ ٩٦، أخبار الآحاد للشيخ ابن جبرين ص ١٢٧ ــ ١٣١.

والجواب أن نقول: قد ترجح فيما سبق أن خبر الواحد الثقة يفيد العلم، فاتباعه اتباع لمعلوم لا لمظنون.

وعلى فرض أنه مظنون فقد علم وجوب العلم به بالإجماع القاطع.

ثم المراد بالظن المذموم هو الذي لا دليل على العمل به، وهو الذي من قبيل الوهم والتخرص، لا الظن الراجح، فهذا يعمل به[١].

كما احتجوا ببعض الأحاديث والآثار التي قد يفهم من ظاهرها عدم الأخذ بخبر الواحد، كحديث ذي اليدين[٢]، وحديث عمر ـ رضي الله عنه ـ في رد خبر أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ في الاستئذان، حتى شهد له أبو سعيد الخدري[٣]، ونحو ذلك من الآثار[٤].

والجواب عن ذلك أن يقال: إن جميع من ذكروا أنهم ردوا خبر الواحد قد ثبت عنهم في وقائع أنهم قبلوه، وهذا يدل على أن عدم أخذهم به في هذه الحادثة المعينة لسبب يوجب الرد أو التوقف، غير كونه خبر واحد.

فمثلاً: سبب رد النبيّ ﷺ خبر ذي اليدين؛ لأنه عارض ما اعتقده من تمام الصلاة، ولظنه غلطه، وذلك لتفرده بهذا القول دون من حضر الصلاة

---

(١) انظر: العدة ٣/ ٨٧٣، ٨٧٤، المعتمد ٢/ ٦٠٤، ٦٠٥، التبصرة ص ٣٠٩، أخبار الآحاد للشيخ ابن جبرين ص ١١٤.

(٢) حديث ذي اليدين رواه البخاري في أبواب ما جاء في السهو، باب إذا سلم في ركعتين ٢/ ٦٥، ٦٦، ومسلم في كتاب المساجد رقم ٩٧، ١/ ٤٠٣.

(٣) رواه البخاري في كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثاً ٧/ ١٣٠، ومسلم في كتاب الآداب رقم ٣٣، ٣/ ١٦٩٤.

(٤) انظر: المحصول ٢/ ١/ ٥٤٣ ـ ٥٤٨.

من المأمومين، وظهور أمارة الوهم في خبر الواحد توجب التوقف في قبوله[1].

وسبب رد عمر خبر أبي موسى ما صرح به بقوله «أما إني لم أتهمك، ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ»[2].

والمقصود أن ما نقل من الوقائع التي فيها رد بعض الصحابة لخبر الواحد لم يكن سبب ذلك أنه واحد، بل لأسباب أخرى كالاحتياط، أو ظن الخطأ، أو زيادة التثبت، أو غير ذلك[3].

ثم إن هذه الوقائع التي رد فيها خبر الواحد نرى أنه قد قبل خبره بانضمام ثان إليه، أو ثالث، وهذا لا يخرجه عن كونه آحاداً، فثبت عملهم بأخبار الآحاد[4].

أخذ أهل السنّة بأحاديث الآحاد في العقائد:

يرى أهل السنة والجماعة الأخذ بكل حديث صحّ عن النبيّ ﷺ في العقائد، واعتقاد موجبه، سواء كان متواتراً أم آحاداً، إذ إن كل ما صح عن النبيّ ﷺ وجب القطع به واعتقاده والعمل به، سواء وصل إلى درجة التواتر أم لم يصل، وسواء كان ذلك في الاعتقادات أم فيما يسمى بالعمليات، أي: المسائل والأحكام الفقهية.

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٦٩، العدة ١/ ٨٧٤، روضة الناظر ص ٩٧، فتح الباري ١٣/ ٢٣٥.

(٢) رواه مالك في الموطأ، كتاب الاستئذان باب الاستئذان ص ٥٩٧، وانظر: الرسالة للشافعي ص ١٨٨.

(٣) انظر: الرسالة للشافعي ص ١٨٧، روضة الناظر ص ٩٧.

(٤) انظر: المحصول ٢/ ١/ ٥٥٣، روضة الناظر ص ٩٧.

يقول الإمام ابن عبد البر رحمه الله:

«ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه، إلا ما جاء منصوصاً في كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له، ولا يناظر فيه»[1].

ويقول في موطن آخر في معرض كلامه عن عمل أهل الفقه والأثر بخبر الواحد، قال: «وكلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعاً وديناً في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنّة»[2].

وجاء في شرح الكوكب المنير:

«ويعمل بآحاد الأحاديث في أصول الديانات، وحكى ذلك ابن عبد البر إجماعاً»[3].

وقد ذكر الإمام أبو المظفر بن السمعاني أيضاً أن الأخذ بالآحاد فيما سبيله العلم ــ وهو العقائد ــ هو قول عامة أهل الحديث، فقال:

«إن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات والأئمة، وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ، وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم، هذا قول عامة أهل الحديث، والمتقنين من القائمين على السنّة»[4].

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٦.

(٢) التمهيد ١/ ٨.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٥٢، وانظر: لوامع الأنوار البهية ١/ ١٩.

(٤) نقله عنه قوام السنّة في كتابه: الحجة ق١٦٠، وابن القيم في مختصر الصواعق ٢/ ٤٠٦، والسيوطي في صون المنطق ١٦٠، ١٦١.

وقال شيخ الإسلام: «مذهب أصحابنا أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تصلح لإثبات أصول الديانات». ثم نقل عن القاضي أبي يعلى ما يؤيد كلامه[1].

فأهل السنّة والجماعة كما يرون الأخذ بأحاديث الآحاد الصحيحة في الأحكام الفقهية، فإنهم يرون الأخذ بها كذلك في العقائد؛ لأنها تفيد العلم، وعلى فرض أنها لم تفد العلم القاطع، فهي تفيد ـ على الأقل ـ الظن الغالب، وما كان كذلك فإنه يؤخذ به في أحكام الشريعة.

يقول ابن القيم رحمه الله:

«إن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين، فإن الظن الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها، كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها... ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنّة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته...»[2].

فمن أفاده الدليل العلم القاطع وجب عليه الأخذ به وتيقن دلالته، ومن أفاده الظن الغالب لم يجز له أن يترك هذا الظن الغالب لعجزه عن تمام اليقين[3].

فالواجب الأخذ بكل ما صح عن رسول الله ﷺ في أي مجال، واعتقاد

---

(١) المسودة ص ٢٤٨.

(٢) مختصر الصواعق ٢/ ٤١٢.

(٣) انظر: درء التعارض ١/ ٥٣.

موجبه، والعمل به، وذلك لأن أخبار الآحاد الصحيحة قد مضى اتفاق الأئمة على نقلها، وروايتها، وتخريجها في الصحاح والمسانيد، وتدوينها في الدواوين، وحكم الحفاظ [المتقنين][1] عليها بالصحة، وعلى رواتها بالإتقان والعدالة، فطرحها مخالف للإجماع، خارج عن أهل الاتفاق، فلا يلتفت إليه، ولا يعرج عليه»[2].

وقد وقفت على نص نفيس لشيخ الإسلام رحمه الله، بين فيه المنهج الوسط الصحيح في تلقي صحيح الأخبار، واعتقاد موجبها، فقال رحمه الله:

«وأئمة أهل السنّة والحديث ـ من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ـ يثبتون الصفات الخبرية، لكن منهم من يقول: لا نثبت إلا ما في القرآن والسنّة المتواترة، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفيناه، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحياناً، ومنهم من يقول: بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول، ومنهم من يقول: نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقاً، ومنهم من يقول: يعطى كل دليل حقه، فما كان قاطعاً في الإثبات قطعنا بموجبه، وما كان راجحاً ـ لا قاطعاً ـ قلنا بموجبه، فلا نقطع في النفي والإثبات إلا بدليل يوجب القطع، وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين بينا رجحان أحد الجانبين، وهذا أصح الطرق»[3].

وبهذا يتبين لنا أن المنهج الصحيح في هذا هو الأخذ بكل حديث

(١) في الأصل: «المتفقين»، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ٣٨، ٣٩.

(٣) انظر: درء التعارض ٣/ ٣٨٣، ٣٨٤.

صحيح، واعتقاد موجبه، وإن كان القطع به يتفاوت بحسب قوة السند واحتفاف القرائن به.

حكم الأخذ بالأحاديث الضعيفة:

اختلف العلماء ــ رحمهم الله ــ في العمل بالحديث الضعيف، على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

عدم العمل به مطلقاً، لا في الأحكام، ولا في الفضائل.

وقد نسب هذا القول إلى جماعة من العلماء، منهم: يحيى بن معين[1]، وأبو بكر بن العربي[2]، وابن حزم، وهو رواية عن الإمام أحمد[3].

---

(١) يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام الغطفاني المرّي مولاهم، الإمام الحافظ الجهبذ، شيخ المحدثين، كان من أكثر الأئمة كتابة للحديث، توفي سنة ٢٣٣هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/ ٣٠٧، الجرح والتعديل ١/ ٣١٤ ــ ٣١٨، تاريخ بغداد ١٤/ ١٧٧ ــ ١٨٧، طبقات الحنابلة ١/ ٤٠٢ ــ ٤٠٧، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٥٦ ــ ١٥٩، السير ١١/ ٧١ ــ ٩٦.

(٢) أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله، ابن العربي، الأندلسي الإشبيلي المالكي الإمام العلامة الحافظ القاضي، برع في عدة فنون، وكان فصيحاً بليغاً كامل السؤود وافر المال، توفي سنة ٥٤٣هـ.
انظر ترجمته في: الصلة لابن بشكوال ٢/ ٥٩٠، ٥٩١، بغية الملتمس ٩٢ ــ ٩٩، وفيات الأعيان ٣/ ٤٢٣، ٤٢٤، السير ٢٠/ ١٩٧ ــ ٢٠٤، البداية والنهاية ١٢/ ٢٢٨، ٢٢٩.

(٣) انظر: القول البديع للسخاوي ص ٢٤٥، ٢٤٦، قواعد التحديث للقاسمي ص ١١٣، أصول مذهب الإمام أحمد للدكتور عبد الله التركي ص ٢٨٠.

القول الثاني:

يعمل به مطلقاً، في الفضائل والأحكام، إذا لم يوجد في الباب أصح منه، وهو رواية عن الإمام أحمد، وعزي إلى أبي داود صاحب السنن[1].

قال الأثرم: «رأيت أبا عبد الله إن كان الحديث عن النبيّ ﷺ في إسناده شيء يأخذ به، إذا لم يجيء خلافه أثبت منه»[2].

بل قد صرح بذلك الإمام أحمد حين قال لابنه عبد الله: «ولكنك يا بني تعرف طريقتي في الحديث، لست أخالف ما ضعف من الحديث، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه»[3].

وقال: «وربما كان الحديث عن النبيّ ﷺ في إسناده شيء، فنأخذ به إذا لم يجيء خلافه أثبت منه، وربما أخذنا بالمرسل إذا لم يجيء خلافه أثبت منه»[4].

وقد علل الإمام أحمد أخذه بالحديث الضعيف إذا لم يجد أصح منه بأنه أقوى من الرأي»[5].

ومما يحسن التنبيه إليه ههنا ما ذكره شيخ الإسلام وابن القيم

---

(١) انظر: المسودة ص ٢٧٥، القول البديع ص ٢٤٥، قواعد التحديث ص ١١٣، أصول مذهب الإمام أحمد ص ٢٧٤ ـ ٢٧٨.

(٢) المسودة ص ٢٧٣.

(٣) المسودة ص ٢٧٥.

(٤) المسودة ص ٢٧٦.

(٥) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٧٧.

ـ رحمهما الله ـ من أن الضعيف في عرف الإمام أحمد، بل في عرف جميع من قبله من العلماء، هو قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، فالحديث في اصطلاح السلف ينقسم إلى نوعين: صحيح وضعيف، والضعيف عندهم ينقسم إلى: ضعيف متروك لا يحتج به، وإلى ضعيف حسن. . . وأول من عرف أنه قسم الحديث ثلاثة أقسام ـ صحيح وحسن وضعيف ـ هو أبو عيسى الترمذي في جامعه، والحسن عنده: ما تعددت طرقه، ولم يكن في رواته متهم، وليس بشاذ، فهذا الحديث وأمثاله يسميه الإمام أحمد ضعيفاً ويحتج به، وليس المراد بالضعيف عنده المتروك، ولا الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به[1].

وبهذا نعلم أن هذه الرواية المنقولة عن الإمام أحمد ليست على ما يفهم من إطلاقها، من احتجاج الإمام أحمد بالحديث الضعيف في اصطلاح المتأخرين، بل الحديث الضعيف عنده من قبيل الحسن في اصطلاح المتأخرين، والضعيف في اصطلاح المتأخرين لا يحتج به الإمام أحمد، ولهذا قال شيخ الإسلام رحمه الله:

«ومن نقل عن الإمام أحمد أنه كان يحتج بالحديث الضعيف الذي ليس بصحيح ولا حسن فقد غلط عليه»[2].

القول الثالث:

أنه يعمل بالأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال، وقد قال بهذا الإمام

(١) انظر: التوسل والوسيلة، ضمن مجموع الفتاوى ١/ ٢٥١، ٢٥٢، إعلام الموقعين ١/ ٣١، ٣٢، ٧٧.

(٢) التوسل والوسيلة، ضمن مجموع الفتاوى ١/ ٢٥١.

أحمد، وابن مهدي، ونسبه النووي إلى العلماء من المحدثين والفقهاء[1].

ومن المأثور عن الإمام أحمد في ذلك قوله: «إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام شددنا في الأسانيد، وإذا روينا عن النبيّ ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد»[2].

وروى الحاكم بسنده عن عبد الرحمن بن مهدي قوله: «إذا روينا الثواب والعقاب وفضائل الأعمال تساهلنا في الأسانيد وسمحنا في الرجال، وإذا روينا في الحلال والحرام والأحكام تشددنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال»[3].

وعن أبي زكريا العنبري[4] قال: «الخبر إذا ورد لم يحرم حلالاً، ولم يحل حراماً، ولم يوجب حكماً، وكان في ترغيب أو ترهيب، أو تشديد أو ترخيص، وجب الإغماض عنه، والتساهل في رواته»[5].

---

(١) انظر: الأذكار للنووي ص ٥، القول البديع ص ٢٤٥، قواعد التحديث ص ١١٣، ١١٤.

(٢) رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ص ٢١٣.

(٣) رواه الحاكم في المدخل إلى كتاب الإكليل ص ٢٩، وبنحوه في المستدرك، كتاب الدعاء ١/ ٤٩٠.

(٤) يحيى بن محمد بن عبد الله بن عنبر السلمي مولاهم العنبري النيسابوري، الإمام الثقة المفسر المحدث الأديب العلامة، توفي سنة ٣٤٤هـ.
انظر ترجمته في: السير ١٥/ ٥٣٣، ٥٣٤، طبقات الشافعية ٣/ ٤٨٥، ٤٨٦، شذرات الذهب ٢/ ٣٦٩.

(٥) رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ص ٢١٣.

وليس معنى هذا إثبات الاستحباب بالحديث الذي لا يحتج به، فإن الاستحباب حكم شرعي، فلا يثبت إلا بدليل شرعي، ومن أخبر عن الله أنه يحب عملاً من الأعمال من غير دليل شرعي فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، كما لو أثبت الإيجاب أو التحريم[1].

ومراد العلماء العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال «أن يكون العمل مما قد ثبت أنه مما يحبه الله، أو مما يكرهه الله، بنص أو إجماع، كتلاوة القرآن، والتسبيح، والدعاء... وكراهة الكذب والخيانة، ونحو ذلك، فإذا روي حديث في فضل بعض الأعمال المستحبة وثوابها، وكراهة بعض الأعمال وعقابها، فمقادير الثواب والعقاب وأنواعه إذا روي فيها حديث لا نعلم أنه موضوع جازت روايته، والعمل به، بمعنى: أن النفس ترجو ذلك الثواب، وتخاف ذلك العقاب...

فإذا تضمنت أحاديث الفضائل الضعيفة تقديراً وتحديداً، مثل صلاة في وقت معين، بقراءة معينة، أو على صفة معينة لم يجز ذلك؛ لأن استحباب هذا الوصف المعين لم يثبت بدليل شرعي...

فالحاصل أن هذا الباب يروى ويعمل به في الترغيب والترهيب، لا في الاستحباب، ثم اعتقاد موجبه وهو مقادير الثواب والعقاب، يتوقف على الدليل الشرعي»[2].

وقد ذكر الحافظ ابن حجر للعمل بالحديث الضعيف ثلاثة شروط، كما

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/ ٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى ١٨/ ٦٥ ـ ٦٨ باختصار، وانظر: التوسل والوسيلة، ضمن مجموع الفتاوى ١/ ٢٥١.

قال السخاوي: «وقد سمعت شيخنا مراراً يقول، وكتبه لي بخطه:

ـ إن شرائط العمل بالضعيف ثلاثة:

الأول: متفق عليه: أن يكون الضعف غير شديد، فيخرج من انفرد من الكذابين والمتهمين بالكذب، ومن فحش غلطه.

الثاني: أن يكون مندرجاً تحت أصل عام، فيخرج ما يخترع بحيث لا يكون له أصل أصلاً.

الثالث: أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته؛ لئلا ينسب إلى النبيّ ﷺ ما لم يقله»[1].

وبهذا نعلم أن الصواب أنه لا يجوز أن يثبت بالحديث الضعيف حكم، ولا عقيدة، ولا يجوز أن يعتمد عليه في أحكام الشريعة، يقول شيخ الإسلام:

«ولا يجوز أن يعتمد في الشريعة على الأحاديث الضعيفة التي ليست صحيحة ولا حسنة»[2].

ويقول موفق الدين ابن قدامة:

«وأما الأحاديث الموضوعة التي وضعتها الزنادقة ليلبسوا بها على أهل الإسلام، أو الأحاديث الضعيفة، إما لضعف رواتها، أو جهالتهم، أو لعلة فيها، فلا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها، بل وجودها كعدمها»[3].

---

(١) القول البديع ص ٢٤٥.

(٢) التوسل والوسيلة ضمن مجموع الفتاوى ١/ ٢٥٠.

(٣) ذم التأويل لابن قدامة ص ٤٧.

الرد على أهل الكلام في عدم أخذهم بالآحاد في العقائد:

لقد أطبق أهل الكلام على عدم الأخذ بأحاديث الآحاد في العقائد؛ لأنها ظنية الدلالة والثبوت عندهم، ومسائل العقيدة يجب فيها القطع، فلا تصلح أحاديث الآحاد لأن تثبت بها عقيدة.

وقد قرر هذا المعنى أهل الكلام في كثير من كتبهم، وردوا به أحاديث صحيحة مشهورة، بل أحاديث متواترة، زعموا أنها آحاد، وأنها ظنية، فلا يؤخذ بها في العقيدة.

فمن المعتزلة الذين سطروا هذا المعنى القاضي عبد الجبار، فقد قال:

«وأما ما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً، فهو كأخبار الآحاد، وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا»[1].

وبناء على هذه القاعدة التي سار عليها القاضي عبد الجبار رد كثيراً من أحاديث الآحاد الصحيحة، بل المتواترة أحياناً، بعد أن زعم أنها آحاد، ويقرر أن خبر الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسائل الاعتقاد طريقها القطع والثبات، فرد أحاديث الرؤية والشفاعة وغيرها[2].

ومنهم الحاكم الجشمي[3] الذي قرر أن أخبار الآحاد لا يصح قبولها

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٩.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩، ٦٧٢، ٦٩٠.

(٣) المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي، المعتزلي الزيدي، رحل عن موطنه في إقليم خراسان، وجاور بمكة، وله مؤلفات كثيرة، توفي سنة ٤٩٤هـ.
انظر ترجمته في: مقدمة كتاب «الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن» لعدنان زرزور ص ٦٥ ــ ١٢٠.

فيما طريقه العلم، وهو الاعتقاد[1].

ومن الأشاعرة الجويني، الذي قال:

«وأما الأحاديث التي يتمسكون بها، فأحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً...»[2].

وذلك لأنها عنده محتملة للغلط والتحريف، فلا يوثق بها، ولذلك فقد قال في كلامه على حديث النزول الذي نص العلماء على تواتره كما سيأتي[3]، قال:

«إن الحديث وإن رواه الأثبات ونقله بالثقات فلم يجمع أهل الصنعة على صحته على معنى أنه منقول عن الرسول ﷺ قطعاً، وإنما انكف أهل التعديل عن التعرض للحديث الذي نقلوه من حيث لم يظهر لهم ما يتضمن مطعناً وقدحاً في النقلة، وهم مع ذلك يجوزون على رواة الخبر أن يزلوا ويغلطوا، ولا يوجبون لهم العصمة...»[4].

ومنهم الرازي، الذي حكم بعدم جواز التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى[5].

ومن المعاصرين البوطي الذي كتب في هذا الموضوع قوله: «فأما الظني من الخبر الصحيح، فلا يعتد به في الحكم الإسلامي في بناء

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، لعدنان زرزور ص ٢٥٨ ـ ٢٦٣.

(٢) الإرشاد للجويني ص ١٦١.

(٣) انظر ما يأتي ص ٥٤٢.

(٤) الشامل للجويني ص ٥٥٧، ٥٥٨.

(٥) انظر: أساس التقديس ص ٢١٥.

العقيدة...»[1].

والمقصود أن أهل الكلام قد قرروا أن أحاديث الآحاد لا يستفاد منها عقيدة ولا علماً.

وقد ذكر الرازي خمسة وجوه في تعليل رد أخبار الآحاد، وعدم الأخذ بها في العقيدة، أرى من الضروري ذكرها مع الرد عليها بما يسمح به المقام، والله المستعان:

الوجه الأول:

أن أخبار الآحاد مظنونة؛ لأن رواتها غير معصومين من الخطأ والكذب، وحينئذ لا يكون صدقهم معلوماً بل مظنوناً وخبر الواحد المظنون لا يجوز التمسك به في مسائل الأصول، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [سورة النجم: ٢٨]، ويعمل به في فروع الشريعة؛ لأن المطلوب فيها الظن، بخلاف مسائل الأصول[2].

ـ والجواب عن هذا ما سبق بيانه من أن خبر الواحد المحتف به القرائن يوجب العلم على الصحيح، وعلى فرض أنه يفيد غلبة الظن، فإن ذلك يعمل به ويعتقد موجبه[3] كما سبق تقريره، والظن المذموم في هذه الآية وغيرها هو الظن المبني على التخرص والوهم وعدم الاعتماد على دليل، أما ما كان عمدته النصوص الشرعية الصحيحة، فهذا غير مذموم، بل هو مأمور به، ثم إن التفريق بين الأصول والفروع مسألة محدثة في الإسلام

---

(١) كبرى اليقينيات الكونية للبوطي ص ٣٥.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ٢١٥.

(٣) رواه مختصر الصواعق ٢/ ٤١٢.

لم يدل عليها كتاب ولا سنّة ولا إجماع، بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة، فهي باطلة[1].

ثم إنهم لم يذكروا على تفريقهم هذا دليلاً ولا ضابطاً صحيحاً، بل كل ما ذكروه من الفروق باطل غير صحيح، ومن الفروق التي ذكروها ما يلي:

١ ـ أن مسائل الأصول هي العلمية الاعتقادية، التي يطلب فيها العلم والاعتقاد فقط، ومسائل الفروع هي العلمية التي يطلب فيها العمل[2].

وهذا الفرق باطل، وهو من بدع الكلام، فما من حكم عملي إلا وهو مرتبط بأصل عقدي وهو الإيمان بالله، وأنه أرسل رسوله ليبلغ عنه هذا الحكم والإيمان بصدق الرسول وأمانته في التبليغ، ثم الإيمان بما يترتب على هذا الحكم العملي من ثواب أو عقاب، كما قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ﴾ [سورة النور: ٢]، فربط الحكم العملي بعقيدة الإيمان بالله واليوم الآخر[3].

وكذلك المسائل التي يقولون إنها علمية فإنها يتبعها عمل ولا بد.

يقول ابن القيم رحمه الله:

«فكل مسألة علمية فإنه يتبعها إيمان القلب، وتصديقه، وحبه، وذلك عمل، بل هو أصل العمل، وهذا مما غفل عنه كثير من المتكلمين في مسائل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٧، مختصر الصواعق ٢/٤١٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٨.

(٣) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ص ١١٦، بتصرف يسير، وانظر: مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٨.

الإيمان، حيث ظنوا أنه مجرد التصديق دون الأعمال، وهذا من أقبح الغلط وأعظمه... فالمسائل العلمية عملية، والمسائل العملية علمية، فإن الشارع لم يكتف من المكلفين في العمليات بمجرد العمل دون العلم، ولا في العلميات بمجرد العلم دون العمل»[1].

٢ ــ إن مسائل الأصول التي يكفر جاحدها كالتوحيد، ومسائل الفروع لا يكفر جاحدها، كوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة[2].

والجواب عن هذا الفرق أنه باطل، وذلك أن المسائل العملية فيها ما يكفر جاحده، مثل وجوب الصلوات الخمس، وتحريم الزنا، وفي المسائل العلمية ما لا يأثم المتنازعون فيه، كتنازع الصحابة: هل رأى محمد ربه؟[3].

٣ ــ أن مسائل الأصول ما كان عليها دليل قطعي، ومسائل الفروع ما ليس عليها دليل قطعي[4].

وهذا الفرق باطل أيضاً، فإن كثيراً من المسائل العملية أدلتها قطعية كوجوب الطهارة والصلاة، وكثير من المسائل التي هي عندهم أصول أدلتها ظنية[5].

ثم إن كون المسألة قطعية أو ظنية أمر إضافي بحسب حال المعتقدين،

---

(١) مختصر الصواعق ٢/ ٤٢٠، ٤٢١.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٤٢١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٩، مختصر الصواعق ٢/ ٤١٨.

(٥) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٤١٨، ٤١٩، مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٩.

ليس هو وصفاً للقول في نفسه[1].

تلك من أبرز الفروق التي ذكرها المتكلمين للتفريق بين ما يسمونه مسائل الأصول، ومسائل الفروع، وهناك فروق أخرى قريبة مما ذكر[2]، وهي كما رأينا فروق باطلة لم تعتمد على الكتاب ولا السنّة، ولذلك حصل فيها التناقض والفساد.

وأما تشكيك الرازي في ضبط الرواة الثقاة بحجة أنهم غير معصومين من الخطأ والكذب، فيقال فيه: إن علماء الحديث قد عرفوا الكذابين، وردوا رواياتهم، كما عرفوا من أخطأ ووهم في بعض الأحاديث، ومن هو كثير الخطأ والوهم، وميزوا أحاديثهم، وقد وضعوا شروطاً للحديث الصحيح يبعد معها احتمال هذا التشكيك الذي طرحه الرازي.

ثم إن تجويزه الكذب على الرواة، وقبوله رواياتهم فيما يسميه بالعمليات تناقض ظاهر، فلا يجوز العمل بما يظن كذبه، ولو جاز العمل به لجاز الأخذ به في العقائد، واعتقاد موجبه، إذ الحال في الأمرين واحدة.

وأيضاً فإن هذه الدعوى فتح لباب الطعن في السنّة، بل هي طعن وتشكيك في السنّة كلها إلا ما ندر من الأحاديث المتواترة.

الوجه الثاني:

أن رواية أجل طبقات الرواة وأعلاهم منصباً ــ وهم الصحابة ــ لا تفيد

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/ ٢١١.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٤١٢ ــ ٤٢٢.

القطع واليقين؛ لأنه روي عن كل واحد منهم طعن في الآخر، ونسبته إلى ما لا ينبغي، فإن كان الطاعن صادقاً فقد توجه الطعن على المطعون، وإن كان كاذباً فقد توجه الطعن على الطاعن، فكيف كان فقد توجه الطعن[1]، إلا أنا قلنا: إن الله تعالى أثنى على الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ في القرآن على سبيل العموم، وذلك يفيد ظن الصدق، ولهذا الترجيح قبلنا رواياتهم في فروع الشريعة، أما الكلام في ذات الله وصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الروايات الضعيفة؟[2].

وقد ذكر الرازي في ثنايا كلامه السابق عدة شواهد لما يظن فيه طعناً في الصحابة.

والجواب عن ذلك من وجوه:

الأول: أن مضمون هذا القول مخالف لإجماع من يعتد به من السلف والخلف، على عدالة جميع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ، إذ إن عدالتهم قد ثبتت بالقرآن والسنّة والإجماع.

فمن الآيات الواردة في ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾... الآية [سورة التوبة: ١٠٠]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة الواردة في فضل الصحابة وتعديلهم[3].

---

(١) انظر: نماذج من طعن النظام في بعض الصحابة في: تأويل مختلف الحديث ص ١٧ ــ ١٩، الفرق بين الفرق ص ١٤٦ ــ ١٥٠.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ٢١٦، ٢١٧.

(٣) انظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، للعلائي ص ٦٢ ــ ٦٦.

كما ورد في الأحاديث ثناء النبيّ ﷺ عليهم، وإخباره بما منحهم الله تعالى من كونهم خير القرون من أمته وأفضلها، وإن أحداً ممن يأتي بعدهم لا يبلغ أدنى جزء من شأنهم، ولو أنفق ملء الأرض ذهباً في سبيل الله، ففي الحديث: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[1]، وقال ﷺ: «فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً، ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه»[2].

وفي حديث آخر: «إن الله تبارك وتعالى اختارني واختار لي أصحاباً فجعل لي منهم وزراء وأنصاراً وأصهاراً، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»[3].

والأحاديث في ذلك كثيرة جداً تقطع حجة كل من رام تنقصهم وحاول غمزهم[4].

وقد أجمع من يعتد به من العلماء على عدالتهم ــ رضي الله عنهم ــ.

قال ابن الصلاح: «إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن

---

(١) رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، الباب الأول ٤/ ١٨٩، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة رقم ٢١٢، ٤/ ١٩٦٣.

(٢) رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبيّ ﷺ، باب قول النبيّ ﷺ: لو كنت متخذاً خليلاً ٤/ ١٩٥، ومسلم ــ واللفظ له ــ في كتاب فضائل الصحابة رقم ٢٢١، ٤/ ١٩٦٧.

(٣) رواه الحاكم في مستدركه، كتاب معرفة الصحابة، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبي في تلخيصه: «صحيح» ٣/ ٦٣٢.

(٤) انظر: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، للعلائي ص ٦٦ ــ ٧٧.

لابس الفتن منهم فكذلك، بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع، إحساناً للظن بهم، ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأن الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة، والله أعلم[١].

وقد ورد نحو هذا القول عن النووي[٢] والعلائي[٣] [٤] وغيرهما.

الثاني: أنه يلزم على هذا القول الطعن في جميع الصحابة، والتشكيك في عدالتهم؛ لأنه إذا لم يتميز العدل من غيره فيلزم عليه الشك في الجميع، وهذا خرق للإجماع، بل إن ذلك ــ كما يقول الحافظ العلائي ــ: «يؤدي إلى هدم الدين، وإزالة ما بأيدينا من أمور الشريعة، معاذ الله من ذلك»[٥].

الثالث: ليس معنى القول بعدالة الصحابة أن العصمة لكل واحد منهم ثابتة، والخطأ والمعصية عليه مستحيلة، بل معنى ذلك أن روايته مقبولة، وقوله مصدق، ولا يحتاج إلى تزكية كما يحتاج غيره إليها؛ لأن استصحاب الحال لا يفيد إلا ذلك[٦].

الرابع: «أن أئمة الحديث اعتمدوا فيمن يمكن التشكك في عدالته من

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ص ١٤٧.

(٢) انظر: التقريب للنووي مع شرحه تدريب الراوي ٢/ ٢١٤.

(٣) خليل كيكلدي بن عبد الله الدمشقي الشافعي الإمام، اشتغل بالفقه والعربية والأصول والحديث وجمع بين الدين والمروءة، توفي سنة ٧٦١هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية ١٠/ ٣٥ ــ ٣٨، البداية والنهاية ١٤/ ٢٦٧، الدرر الكامنة ٢/ ١٧٩ ــ ١٨٢، شذرات الذهب ٦/ ١٩٠.

(٤) انظر: تحقيق منيف الرتبة ص ٦٠ ــ ٧٨.

(٥) انظر: تحقيق منيف الرتبة ص ٨٥.

(٦) انظر: المصدر السابق ص ٨٦.

الصحابة اعتبار ما ثبت أنهم حدثوا به عن النبيّ ﷺ، أو عن صحابي آخر عنه، وعرضوها على الكتاب والسنّة، وعلى رواية غيرهم، مع ملاحظة أحوالهم وأهوائهم، فلم يجدوا من ذلك ما يوجب التهمة، بل وجدوا عامة ما رووه قد رواه غيرهم من الصحابة، ممن لا تتجه إليه تهمة، أو جاء في الشريعة ما في معناه، أو ما يشهد له»[1].

الخامس: أن ما ذكر من طعن بعض الصحابة في بعض، فهذا أكثره لا يصح عنهم، وأما الثابت منه فله محامل صحيحة، وتأويلات سائغة، وقد يكون لظن كل واحد منهم صدق قوله وخطأ غيره، وكل منهم مجتهد، فالمصيب له أجران: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة، والمخطىء له أجر على اجتهاده، وقد أجاب العلماء على كل ما صح عنهم في ذلك بأجوبة موجودة في مواطنها[2].

السادس: أن الرازي تناقض في كلامه، فقد ذكر أولاً أن طعن كل واحد منهم في الآخر يجعلنا نشك في صدق الجميع، ونظن كذب كل واحد منهم، ثم قرر قبول رواياتهم في فروع الشريعة؛ لأنها تفيد ظن الصدق، ثم بين عدم جواز الأخذ بهذه الروايات فيما يتعلق في الكلام في ذات الله وصفاته؛ لأنها روايات ضعيفة.

ولا شك أن هذا خلل في المنهج، فكيف يجيز بناء الشريعة على الروايات الضعيفة، بل المحتملة للكذب؟ ثم كيف فرق في الأخذ بهذه

---

(١) الأنوار الكاشفة للمعلمي ص ٢٦٣.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية، مجموع الفتاوى ج٣٥، العقيدة الواسطية ٣/١٥٢ ـ ١٥٥، تحقيق منيف الرتبة ص ٨٢ ـ ٩٢.

الروايات بين الشريعة والعقيدة، والأمر في ذلك واحد كما سبق بيانه؟!.

الوجه الثالث:

«أنه اشتهر فيما بين الأمة: أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخباراً منكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون ـ لسلامة قلوبهم ـ ما عرفوها بل قبلوها، وأي منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الإلهية، ويبطل الربوبية؟ فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة»[1].

ثم قرر الرازي أن البخاري ومسلماً لا يعلمان الغيب، بل إنهما اجتهدا واحتاطا، ونحن نحسن الظن بهما، وإذا ورد خبر مشتمل على منكر لا يمكن إسناده إلى الرسول ﷺ وجب القطع بأنه من وضع الملاحدة، ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين[2].

والجواب عن هذا: أن يقال: لا ينكر أن الملاحدة والزنادقة وغيرهم قد وضعوا آلاف الأحاديث[3]، ولكن القول بأن علماء الحديث لسلامة قلوبهم قد قبلوها قول باطل، فعلماء الحديث قد جعلوا لقبول الحديث شروطاً يستحيل معها أن يجمعوا على تصحيح حديث موضوع، بل إنهم قد ميزوا الأحاديث والرواة، وعرفوا الثقات والوضّاعين، وقد قال إسحاق بن إبراهيم[4]: «أخذ الرشيد زنديقاً فأراد قتله، فقال: أين أنت من ألف حديث

---

(١) أساس التقديس ص ٢١٧، ٢١٨.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ٢١٨.

(٣) انظر: فتح المغيث ١/٢٥٧، توضيح الأفكار ٢/٧٥.

(٤) إسحاق بن إبراهيم بن هانىء النيسابوري، أبو يعقوب، خدم الإمام أحمد، وهو ابن =

وضعتها؟ فقال له: أين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري[1] وابن المبارك ينخلانها حرفاً حرفاً»[2].

«وقيل لابن المبارك: هذه الأحاديث المصنوعة؟ قال: تعيش لها الجهابذة: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝ ﴾ [سورة الحجر: ٩]»[3].

فالقول بأن الأحاديث الموضوعة اختلطت بالصحيحة ولم يميز بينها، طعن في السنّة، وتشكيك فيها، يجعل المسلم لا يثق بأي حديث يقرؤه، ولا شك في بطلان هذا القول وانحراف معتقده، فعلماء الحديث قد تكلموا في الرواة، وألفوا فيهم المؤلفات الخاصة، بل وألفوا في الأحاديث الضعيفة والموضوعة المؤلفات المستقلة، كما صنفوا في الأحاديث الصحيحة المؤلفات الخاصة.

والمقصود أنهم كانوا يسألون عن الأسانيد، ولم تختلط عليهم، كما

= تسع سنين، وكان ذا دين وورع، وقد نقل عن الإمام أحمد مسائل كثيرة، توفي سنة ٢٧٥هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/ ١٠٨، ١٠٩، تاريخ بغداد ٦/ ٣٧٦، المنهج الأحمد ١/ ١٧٤.

(١) إبراهيم بن محمد بن الحارث، أبو إسحاق الفزاري، كان ثقة رجلاً صالحاً، صاحب سنة يأمر وينهى، وإذا دخل الثغر رجل مبتدع أخرجه، وكان كثير الحديث، توفي سنة ١٨٥هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٣٢١، الكاشف للذهبي ١/ ٨٩، ٩٠، تهذيب التهذيب ١/ ١٥١ ـ ١٥٣.

(٢) تهذيب التهذيب ١/ ١٥٢.

(٣) فتح المغيث ١/ ٢٦٠.

روى الإمام مسلم بسنده عن ابن سيرين قوله: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سَمّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[1].

وروى أيضاً عن ابن المبارك قوله: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»[2].

وقد قال أبو المظفر السمعاني في معرض رده على نحو هذه الشبهة:

«ولئن دخل في غمار الرواة من وسم بالغلط في الأحاديث، فلا يروج ذلك على جهابذة أصحاب الحديث... حتى إنهم عدوا أغاليط من غلط في الأسانيد والمتون، بل نراهم يعدون على كل رجل منهم في كم حديث غلط، وفي كم حرف حرّف، وماذا صحّف، فإذا لم يرج عليهم أغاليط الرواة في الأسانيد والمتون والحروف، فكيف يروج وضع الزنادقة وتوليدهم الأحاديث... وما يقول هذا إلا جاهل ضال مبتدع كذاب يريد أن يهجر بهذه الدعوى الكاذبة صحاح آثار رسول الله ﷺ الصادقة... وصاحب هذه الدعوى مستحق أن يُسَفّ[3] فيه الرماد، ويقصى من بلاد الإسلام»[4].

وأما تشكيكه فيما يرويه البخاري ومسلم فهذا خرق للإجماع، إذ إن الأمة قد تلقت كتابيهما بالقبول[5] سوى أحرف يسيرة أجاب عليها

---

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه ١/ ١٥.

(٢) رواه مسلم في مقدمة صحيحه ١/ ١٥.

(٣) يسف: أي يجعل. انظر: النهاية لابن الأثير ٢/ ٣٧٥.

(٤) نقله عنه قوام السنّة في كتاب: بيان المحجة ق ١٦٨.

(٥) انظر: مقدمة ابن الصلاح ص ١٤، ١٥، مجموع الفتاوى ١/ ٢٥٧، ١٨/ ١٧، ٤٩، شرح نخبة الفكر لابن حجر ص ٩، فتح المغيث ١/ ٥١، إرشاد الفحول ص ٤٩، ٥٠.

الحفاظ[1].

ثم إن إطلاق هذا القول فتح لباب الزنادقة والطعن في الشريعة.

الوجه الرابع:

«أن هؤلاء المحدثين يجرحون[2] الرواة بأقل العلل، مثل: إنه كان مائلاً إلى حب «علي»، فكان رافضياً، فلا تقبل روايته، ومثل: كان معبد الجهني قائلاً بالقدر فلا تقبل روايته، وما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته»[3].

ـ والجواب عن هذا من وجوه:

الأول: أن علماء الحديث لا يجرحون الرواة بأقل العلل، وإن كان يوجد من قد يجرح بما ليس بجارح، ولهذا اشترط العلماء في الجرح أن يكون مفسراً ليعرف ما ترد به الرواية وما لا ترد به[4].

الثاني: أن ما زعمه من أنهم ردوا رواية من يميل إلى حب علي ـ رضي الله عنه ـ ليس بصحيح، فقد ذكر الحافظ ابن حجر أن التشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل عليّ على عثمان، أو على الخلق بعد رسول الله ﷺ، ثم قال: «إذا كان معتقد ذلك ورعاً ديناً صادقاً مجتهداً فلا ترد روايته بهذا، لا سيما إن كان غير داعية، وأما التشيع في عرف المتأخرين فهو الرفض المحض، فلا تقبل رواية الرافضي الغالي ولا كرامة»[5].

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح ص ١٥، النكت لابن حجر ١/ ٣٨٠ ـ ٣٨٣.

(٢) في المطبوع: «يخرجون الروايات»، ولعله تصحيف.

(٣) أساس التقديس ص ٢١٨.

(٤) انظر: مقدمة ابن الصلاح ص ٥١.

(٥) تهذيب التهذيب ١/ ٩٤.

وقد قرر الحافظ الذهبي أن التشيع بلا غلو ولا تحريف «كثير في التابعين وتابعيهم، مع الدين والورع والصدق، فلو رد حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية»[1].

الثالث: أن زعمه بأنهم ردوا رواية معبد الجهني ليس على إطلاقه، بل منهم من وثقه[2].

الرابع: أن العلماء ــ رحمهم الله ــ اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لا يكفر ببدعته، على أقوال:

ــ فمنهم من رد روايته مطلقاً؛ لفسقه، ولأجل إهانته وعقوبته بترك الرواية عنه، ولعدم أمن الكذب منه لهواه وبدعته، كما قال الحسن: «لا تسمعوا من أهل الأهواء».

ــ ومنهم من قبل رواية المبتدع، إذا لم يكن مستحلاً للكذب لنصرة مذهبه، سواء كان داعية لبدعته، أم لم يكن، وقد قال ابن المديني: «لو تركت أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي ــ يعني التشيع ــ خربت الكتب»[3].

وبعضهم اشترط ألا يكون فيما يرويه ما ينصر بدعته.

ــ ومنهم من قال: تقبل رواية المبتدع إذا لم يكن داعية إلى بدعته، وعلى هذا القول الكثير، أو الأكثر من العلماء، واستثنى بعضهم من اشتهر

---

(١) ميزان الاعتدال ١/ ٥.

(٢) انظر: تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٢٥، ٢٢٦.

(٣) الكفاية ص ٢٠٦.

بالصدق والعلم ولو كان داعية، كما قال أبو داود: «ليس في أهل الأهواء أصح حديثاً من الخوارج»، ثم ذكر عمران بن حطان الخارجي(١)، وقد روى له البخاري في صحيحه(٢).

والمقصود أن البدع الغليظة كالتجهم ترد بها الرواية مطلقاً، والمتوسطة كالقدر إنما ترد رواية الداعي إليها، والخفيفة قيل تقبل مطلقاً، وقيل: إذا لم يكن داعية إليها(٣).

والمقصود أن العلماء ـ رحمهم الله ـ كانوا يتحَرَّون أحوال الرواة؛ لأن هذا دين لا تجوز فيه المحاباة، كما قال ابن سيرين: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم»(٤).

وبيّن الإمام مسلم أن من لم يكشف معايب الرواة «كان آثماً بفعله ذلك، غاشاً لعوام المسلمين»(٥).

ومع ذلك فإنهم قد أعطوا كل راوٍ حقه وأنصفوه، ولم يتهموه بما ليس

---

(١) عمران بن حطان بن ظبيان السدوسي البصري، من أعيان العلماء، لكنه من رؤوس الخوارج، وكان من أشعر الناس، توفي سنة ٨٤هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/٤١٣، البداية والنهاية ٩/٥٢، ٥٣، السير ٤/٢١٤ ـ ٢١٦، تهذيب التهذيب ٨/١٢٧ ـ ١٢٩، شذرات الذهب ١/٩٥.

(٢) انظر هذه الأقوال في: الكفاية ص ٩٤، ٩٥، شرح علل الترمذي للحافظ ابن رجب ١/٥٣ ـ ٥٥، مقدمة ابن الصلاح ص ٥٤، قواعد في علوم الحديث للتهانوي ص ٢٢٨ ـ ٢٣١.

(٣) انظر: شرح علل الترمذي ١/٥٦، مقدمة ابن الصلاح ص ٥٤، ٥٥.

(٤) رواه مسلم في مقدمة صحيحه ١/١٤.

(٥) مقدمة صحيح مسلم ١/٢٨.

فيه، ولذلك جعلوا الرواة على طبقات، لكل طبقة اعتبار معين، ودرجة معلومة.

الخامس: أن ما افتراه الرازي على أهل الحديث من أنهم لم يردوا رواية من وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته افتراء باطل، فليس هناك مسلم يصف الله تعالى بما يبطل إلهيته، وليس هناك مسلم يقول بإسلام ذلك، فضلاً عن قبول روايته، لكن الرازي يقصد بذلك ما يفهمه مما صح عن النبيّ ﷺ في وصف الله تعالى، فإنه يزعم أن تلك الأوصاف لا تليق بجناب الرب تعالى، بل تتنافى مع إلهيته وربوبيته، وما ذاك إلا لتحكيمه عقله وهواه في نصوص الشرع الصحيحة، والواجب عليه الإيمان بكل ما صح عن المصطفى ﷺ، وعدم التشكيك في صحته، أو الطعن في رواته، بل يسلم ويكل ما لا يعلمه إلى عالمه.

الوجه الخامس:

أن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول ﷺ ما كتبوها عن لفظ الرسول، بل سمعوا شيئاً في مجلس، ثم إنهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر، فلم يرووا تلك الألفاظ بأعيانها، بل هي من ألفاظ الراوي، والظاهر أن الراوي ينسى من تلك الألفاظ شيئاً كثيراً، أو يتشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه، ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته[1].

والجواب عن هذا من وجوه:

الأول: أن إطلاقه القول بأن الصحابة لم يكتبوا شيئاً من ألفاظ

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ٢١٨، ٢١٩.

الرسول ﷺ إلا بعد سنين من سماعهم لكلامه، إن هذا الإطلاق غير صحيح، فقد كان بعض الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ يكتب الحديث على عهد الرسول ﷺ، كما روى الإمام أحمد وغيره: «أن عبد الله بن عمرو قال: قلت يا رسول الله: إني أسمع منك أشياء، أفأكتبها؟ قال: نعم»[1].

واشتهرت صحيفة عبد الله بن عمرو التي كتبها عن النبيّ ﷺ، وكان يغتبط بها ويسميها الصادقة، وبقيت عند ولده يروون منها[2].

وكذلك قوله ﷺ: «اكتبوا لأبي شاة»[3].

وقوله لعبد الله بن عمرو: اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق»[4].

الثاني: أن تشكيكه في ضبط الصحابة لحديث النبيّ ﷺ باطل، إذ إنه يلزم على ذلك طعن في حفظ السنّة، والطعن في السنّة التي هي بيان للقرآن طعن في القرآن الذي تكفل الله بحفظه وبيانه، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

---

(١) رواه أحمد ٢/ ٢١٥، والحاكم بنحوه، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، أصل في نسخ الحديث عن رسول الله ﷺ، ولم يخرجاه، وقال الذهبي في تلخيصه: «صحيح». ١/ ١٠٤، ١٠٥، كما صححه أحمد شاكر في تحقيقه للمسند برقم ٧٠٢٠، ١١/ ٢١٤.

(٢) انظر ذلك في: ترجمة عمرو بن شعيب في تهذيب التهذيب ٨/ ٤٨ ـ ٥٥، وانظر: الأنوار الكاشفة ص ٤٢.

(٣) رواه البخاري في كتاب اللقطة، باب كيف تُعَرّف لقطة أهل مكة ٣/ ٩٤، ٩٥.

(٤) رواه أحمد ٢/ ١٦٢، ١٩٢، وأبو داود بنحوه في كتاب العلم، باب في كتاب العلم ٣/ ٣١٨، والدارمي في المقدمة، باب من رخص في كتابة العلم ١/ ١٢٥، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/ ٢٦٢.

ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [سورة الحجر: ٩]، وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾ [سورة القيامة: ١٩][1].

الثالث: أن السلف ــ رحمهم الله ــ اختلفوا في حكم رواية الحديث بمعناه على قولين:

ــ **القول الأول**: منع الرواية بالمعنى مطلقاً، ووجوب تأدية اللفظ بعينه من غير تقديم ولا تأخير، ولا زيادة ولا حذف، ولا تبديل لفظ بلفظ، واحتجوا بقوله ﷺ: «نضّر الله امرأ سمع منا حديثاً فأداه كما سمعه»، وبحديث البراء لما علمه الرسول ﷺ الدعاء، وفيه: «وبنبيّك الذي أرسلت» قال البراء: «وبرسولك الذي أرسلت»، فقال النبيّ ﷺ: «لا، ونبيك الذي أرسلت»[2].

قالوا: فهذا دليل على وجوب التزام الألفاظ النبوية.

ــ **القول الثاني**: جواز الرواية بالمعنى، وعلى هذا أكثر العلماء، وقد اشترطوا للرواية بالمعنى أن تكون ممن علم مواقع الخطاب، ومعاني الألفاظ، وكان بصيراً باللغة، وبما يحيل المعنى، فلا يكون في روايته الحديث بمعناه قصور عن الأصل في إفادة المعنى، ولا زيادة ولا نقصان، واستثنوا من ذلك ما تعبدنا بلفظه، كالأذان، وبعضهم استثنى أحاديث الصفات، وبعضهم اشترط لجواز ذلك أيضاً أن لا يكون حافظاً للفظ؛ فتكون روايته بالمعنى من قبيل الضرورة، وبعضهم اشترط شروطاً أخرى غير هذه.

---

(١) انظر: الأنوار الكاشفة ص ٣٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب الدعوات، باب إذا بات طاهراً ٧/ ١٤٦، ١٤٧.

وقد استدل هؤلاء بعدة آثار عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم تدل على جواز الرواية بالمعنى، كما استدلوا بالإجماع على جواز شرح الشريعة للعجم بلسانهم للعارف به، فإذا جاز الإبدال بلغة أخرى، فجوازه باللغة العربية أولى[1].

وعلى كل حال، فالرواية باللفظ هي الأولى والمتعينة على من حفظ اللفظ، ثم إن من أجاز الرواية بالمعنى قد وضع لها شروطاً يستحيل معها تطرق ما أثاره الرازي من التشكيك، كما يبعد وجود هذه الاحتمالات التي ذكرها الرازي في رواية الثقاة من الرواة، فهم أتقى لله وأورع من أن يتكلموا بمعنى حديث لم يفهموه، أو ينسبوه إلى النبيّ ﷺ وهم لم يتأكدوا منه.

ثم إن ما حصل عند بعضهم من الأوهام والأغلاط قد بينه الحفاظ، ونبهوا عليه، ولو كان كلمة واحدة، فكيف يجوز إطلاق مثل هذا القول من الرازي الذي يأتي على السنّة كلها بالتشكيك والإيهام.

الآثار المترتبة على عدم الأخذ بأخبار الآحاد في العقيدة:

لا شك أن رد أخبار الآحاد وعدم الأخذ بها في العقيدة له آثار سيئة كثيرة، يمكن إيجازها فيما يلي:

١ ـ أن الطعن في رواة هذه الأخبار ورواياتهم يلزم عليه الطعن في الشريعة، وذهاب الدين؛ لأن رواة هذه الأخبار هم رواة الأحكام، وعليهم

---

(١) انظر في الكلام على الرواية بالمعنى: الرسالة للشافعي ص ١٦٠، الكفاية ص ٣٠٠ ـ ٣١٧، مقدمة ابن الصلاح ص ١٠٥، ١٠٦، شرح علل الترمذي ١/١٤٥ ـ ١٥٢، شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر ص ٣٠، توجيه النظر إلى أصول الأثر للشيخ طاهر الجزائري ص ٢٩٨ ـ ٣١٢.

الاعتماد في بيان الحلال والحرام في الدين[1].

يقول الشنقيطي[2] ــ رحمه الله ــ بعد أن قرر وجوب الأخذ بأخبار الآحاد الصحيحة في العقيدة:

«وبهذا تعلم أن ما أطبق عليه أهل الكلام ومن تبعهم من أن أخبار الآحاد لا تقبل في العقائد، ولا يثبت بها شيء من صفات الله، زاعمين أن أخبار الآحاد لا تفيد اليقين، وأن العقائد لا بد فيها من اليقين، باطل لا يعول عليه، ويكفي من ظهور بطلانه أنه يستلزم رد الروايات الصحيحة الثابتة عن النبيّ ﷺ بمجرد تحكيم العقل»[3].

٢ ــ أن رد أخبار الآحاد الصحيحة والتشكيك في صحتها وضبط رواتها فيه مخالفة لحكم الحفاظ عليها بالصحة، وعلى رواتها بالإتقان والعدالة، وما كان مخالفاً لأقوال أئمة الحديث فيجب اطراحه وعدم التعريج عليه[4].

٣ ــ أن رد أخبار الآحاد الصحيحة في مجال العقيدة، وقبولها في

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ٣٩.

(٢) محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي الجكني، العلامة الأصولي المفسر اللغوي، طلب العلم وحفظ القرآن وهو صغير، ودرّس في مختلف علوم الشريعة، توفي سنة ١٣٩٣هـ.
انظر ترجمته في: مقدمة أضواء البيان لتلميذه عطية محمد سالم ١/٣ ــ ٦٤، وعلماء ومفكرون عرفتهم، محمد المجذوب ص ١٦١ ــ ١٨١.

(٣) مذكرة في أصول الفقه ص ١٠٥.

(٤) انظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ٣٨، ٣٩.

مجال الشريعة، تناقض في المنهج، فإما أن تكون مشكوكاً فيها وباطلة، فتطرح في الكل، وإما أن تكون صحيحة مقبولة فيؤخذ بها في المجالين كليهما.

٤ ـ أن تقريرهم هذه القاعدة وعملهم بها ـ وهي عدم الأخذ بأخبار الآحاد في العقائد ـ جعلهم يردون أخباراً متواترة تخالف مذهبهم، زاعمين أنها أخبار آحاد، وما كان كذلك فلا يؤخذ به، ولا يحتج به في العقائد، كما ردت المعتزلة الأخبار المتواترة في الشفاعة، والرؤية، وغيرها بهذه الحجة[1].

● ● ●

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩ ـ ٦٧٢، ٦٩٠.

المبحث الثالث

تناقض المتكلمين في موقفهم من الأدلة النقلية

إن المستعرض لكتب أهل الكلام ليجد تناقضاً ظاهراً، بين ما يذكرونه من قواعد الاستدال على مسائل العقيدة، وما يحتجون به، أو يردونه من الأدلة النقلية.

ولا شك أن هذا ناتج عن أسباب كثيرة، من أبرزها:

١ ـ فساد المنهج والمنطلق الذي ساروا عليه في الاستدلال على مسائل العقيدة.

٢ ـ جهلهم بنصوص الشرع وقلة عنايتهم بها.

٣ ـ اتباع الهوى في نصرة المذهب، ومحاولة تطويع النصوص له، إما باختلاق، أو بردّ ما هو ثابت.

ولعل من أظهر الأسباب التي أوقعتهم في هذا التناقض هو قلة عنايتهم بالنصوص الشرعية[1]، وذلك لاعتقادهم أنها من الطرق الضعيفة، بل صرح

---

(١) انظر: إيثار الحق على الخلق ص ١٢٤.

الرازي أنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في باب المسائل العقلية[1].

ونرى القاضي عبد الجبار حين يذكر أنواع الدلالة يبدأ بذكر العقل، ثم يتبعه بذكر الكتاب والسنّة[2].

ولأجل قلة عنايتهم بالأحاديث النبوية، وعدم اعتمادهم عليها، ظهر جهلهم بها، ففي كثير من الأحيان لا يميزون الصحيح من الموضوع، فبينما ترى أحدهم يعيب على من يحتج بأحاديث الآحاد الصحيحة على شيء من مسائل العقيدة، تراه يستشهد بالأحاديث الضعيفة بل الموضوعة أحياناً، كما سيأتي ذكر بعض الأمثلة على ذلك.

فكثير منهم لا يميز بين الصحيح من الضعيف، بل قد يشك في صحة أحاديث مقطوع بصحتها عند أهل العلم[3].

وقد ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن الرازي وأمثاله لا يميّزون بين الحديث الصحيح الثابت والموضوع المختلق، حتى إنهم ربما كذبوا بالأحاديث التي يعلم أهل العلم أنها صدق، وصدقوا ـ أو جوزوا ـ صدق الأحاديث التي يعلم أنها كذب[4].

ويذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن أبا المعالي، وأبا حامد الغزالي، والرازي، وأمثالهم، كانوا قليلي المعرفة بالحديث، ويقرر أنهم «لا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث، وبين

---

(١) انظر: نهاية العقول للرازي ق١٤، والصواعق المرسلة ٣/ ١١٧٠ ـ ١١٧٦.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

(٣) انظر: مقدمة التفسير، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٥٣.

(٤) انظر: نقض التأسيس ٢/ ١٧٣، ودرء التعارض ٨/ ٢٧٧.

الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك»[1].

ومن عجيب أمرهم، ومظاهر تناقضهم أنهم ـ كما ذكر السمعاني ـ ينكرون على من احتج بخبر الواحد الصحيح، مع أنهم على اختلاف طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد[2].

والمقصود أن أهل الكلام متناقضون في موقفهم من الاستدلال بالأحاديث النبوية.

ويظهر هذا التناقض وهذا الموقف السيء تجاه الأحاديث في جانبين:

ـ **الأول**: وضعهم الأحاديث المكذوبة، واستدلالهم بها، وبأحاديث ضعيفة.

ـ **الثاني**: طعنهم في الأحاديث الصحيحة.

وسأفصل القول فيما يلي في كل واحد من هذين الجانبين، وأذكر أدلته وشواهده؛ ليظهر جلياً تناقضهم في منهجهم الاستدلالي بالأحاديث النبوية.

أولاً ـ وضع بعض أهل الكلام الأحاديث المكذوبة واستدلالهم بها وبأحاديث ضعيفة:

لقد عرف عن بعض أهل الكلام أنه كان يكذب في الحديث؛ كما روى مسلم بسنده في مقدمة صحيحه عن يونس بن عبيد[3]، قال: كان عمرو بن

---

(1) مجموع الفتاوى ٤/ ٧١، ٧٢، وانظر: المرجع نفسه ص ٨٢، ٨٣، ص ٩٥، ٩٦، والعلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ص ٦٠.

(2) انظر: الحجة، لقوام السنة ق١٦٠، ١٦١، ومختصر الصواعق ٢/ ٤٠٦.

(3) يونس بن عبيد بن دينار، الإمام القدوة الحجة، أبو عبد الله العبدي مولاهم، =

عبيد يكذب في الحديث[1].

بل هذا ما صرح به بعضهم بعد توبتهم، ومن ذلك ما رواه ابن حبان[2] بسنده في كتاب المجروحين، عن عبد الله بن يزيد المقرىء أن رجلاً من أهل البدع رجع عن بدعته جعل يقول: انظروا هذا الحديث ممن تأخذون، فإنا كنا إذا رأينا رأياً جعلنا له حديثاً[3].

ولهذا احتاط العلماء في أخذ الأحاديث ومعرفة رجال أسانيدها، كما روى مسلم في مقدمة صحيحه، عن ابن سيرين، قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم، وقد عدّ العلماء من أصناف الوضاعين أصحاب الأهواء والبدع، الذين وضعوا

= البصري، من صغار التابعين وفضلائهم، كان ورعاً كثير الاستغفار والذم لنفسه، توفي سنة ١٣٩هـ.

انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٩/ ٢٤٢، الحلية ٣/ ١٥ ـ ٢٧، السير ٤/ ٢٨٨ ـ ٢٩٦، تهذيب التهذيب ١١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٥، شذرات الذهب ١/ ٢٠٧.

(١) مقدمة صحيح مسلم ١/ ٢٢.

(٢) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي البستي، الإمام العلامة الحافظ المجود، شيخ خراسان، أبو حاتم، كان من أوعية العلم في الفقه واللغة والحديث والوعظ، توفي سنة ٣٥٤هـ.

انظر ترجمته في: السير ١٦/ ٩٢ ـ ١٠٤، ميزان الاعتدال ٣/ ٥٠٦ ـ ٥٠٨، البداية والنهاية ١١/ ٢٥٩، طبقات الشافعية ٣/ ١٣١ ـ ١٣٥، لسان الميزان ٥/ ١١٢ ـ ١١٥.

(٣) المجروحين لابن حبان ١/ ٨٢.

الأحاديث لنصرة مذهبهم، أو ثلباً لمخالفيهم»[1].

وسأذكر هنا جملة من الأحاديث الموضوعة التي استشهد بها بعض أهل الكلام في عدة مواطن من كتبهم، دون أن يبينوا حالها، بل إن سياق كلامهم وإيرادهم لها يدل على أنهم يرونها حجة ثابتة، ومن تلك الأحاديث ما يلي:

١ ــ روي عن النبيّ ﷺ أنه قال: «أتاني جبريل فقال: يا محمّد، خصلتان لا ينفع معهما صوم ولا صلاة: الإشراك بالله، وأن يزعم عبد أن الله يجبره على معصيته»[2].

ذكر هذا الحديث الشريف المرتضى المعتزلي في معرض تقريره أن الله لا يخلق المعاصي، كما ذكر حديثاً آخر، وهو:

٢ ــ ما روي عن أنس أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «سيكون في هذه الأمة أقوام يعملون بالمعاصي، ويزعمون أنها من الله، فإذا رأيتموهم فكذبوهم، ثم كذبوهم»[3].

٣ ــ روي في الحديث: «صنفان من أمتي لعنوا على لسان سبعين نبياً: القدرية والمرجئة، قيل: ومن القدرية والمرجئة يا رسول الله؟ فقال: أما القدرية، فالذين يعملون بالمعاصي، ويقولون هي من عند الله، وهو قدرها علينا، وأما المرجئة فهم: الذين يقولون: الإيمان قول بلا عمل، فهذان قولان فيهما ذهاب الإسلام كله، ووقوع كل معصية».

---

(١) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٢٤، تنزيه الشريعة المرفوعة ١/ ١١.

(٢) أورده الشريف المرتضى في: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢١٤.

(٣) المرجع السابق ص ٢١٥.

ذكر هذا الحديث القاسم الرسي[1] المعتزلي في معرض رده على المرجئة[2].

٤ ــ «لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً، قيل: من القدرية يا رسول الله؟ قال: الذين يعصون الله تعالى ويقولون: كان ذلك بقضاء الله وقدره».

ذكر هذا الحديث القاضي عبد الجبار في معرض رده على الجبرية[3]، وذكر في ذلك لفظاً آخر، وهو قوله في الحديث:

---

(١) القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الحسني العلوي، أبو محمد، المعروف بالرسي، فقيه شاعر، من أئمة الزيدية، توفي سنة ٢٤٦هـ.
انظر ترجمته في: الأعلام ٦/ ٥، معجم المؤلفين ٨/ ٩١.

(٢) انظر: العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢٧٦.
وذكر الهيثمي أول الحديث بلفظ قريب منه، دون قوله: «قيل: ومن القدرية والمرجئة...» الحديث، وقال: رواه الطبراني وفيه بقية بن الوليد، وهو لين، ويزيد بن حصين لم أعرفه». وانظر: مجمع الزوائد ٧/ ٢٠٤.
وورد عند الترمذي واللالكائي: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية»، كما في جامع الترمذي، أبواب القدر، باب ما جاء في القدرية ٣/ ٣٠٨، واللالكائي برقم ١١٥٦، ٤/ ٦٤١.
ورواه بنحو لفظ الترمذي ابن ماجه في مقدمة سننه، باب في الإيمان ١/ ٩٤.
والحديث ضعفه الألباني كما في ضعيف ابن ماجه ص ٦.
فالحديث أوله ضعيف، وتمامه لم أجد من رواه ، والظاهر أنه موضوع، فالألفاظ المذكورة ليس عليها سيما كلام النبوة.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٥.

٥ ــ «وهم خصماء الرحمن، وشهود الزور، وجنود إبليس»[١].

٦ ــ «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها: الفئة المعتزلة».

ذكره الشريف المرتضى في حجج المعتزلة على فضل الاعتزال[٢].

٧ ــ «يكون في أمتي رجل يقال له: واصل بن عطاء، يفصل بين الحق والباطل».

ذكره ابن المرتضى في ترجمة واصل بن عطاء[٣].

٨ ــ «لا تنال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي».

ذكره الباقلاني في حججهم على نفي الشفاعة لأهل الكبائر، وعلق عليه بقوله:

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٤، وذكره ابن عراق بلفظ أطول، وقال: «هذا لا شك في وضعه». انظر: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ١/٣١٣، ٣١٤.
وروى ابن الجوزي حديثاً بنحوه بلفظ أطول منه، وأوله: «إن الله لعن أربعة على لسان سبعين نبياً، قلنا: من هم يا رسول الله؟ قال: القدرية، والجهمية، والمرجئة، والروافض». الحديث.
وقال عنه ابن الجوزي: هذا حديث لا شك في وضعه. انظر: الموضوعات لابن الجوزي ١/٢٧٦.

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٢٢، وانظر: ص ١٢٤.

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٤٠، وانظر: طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٤٢.

«هذه الرواية التي ذكرتموها غير معروفة، ولا ثابتة عند أهل النقل»[1].

٩ ــ «كان الله لا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان».

قال شيخ الإسلام تعليقاً على هذا الحديث:

«وهذه الزيادة، وهو قوله: «وهو الآن على ما عليه كان» كذب مفترى على رسول الله ﷺ، اتفق أهل العلم بالحديث على أنه موضوع مختلق، وليس هو في شيء من دواوين الحديث، لا كبارها ولا صغارها، ولا رواه أحد من أهل العلم بالإسناد لا صحيح ولا ضعيف، ولا بإسناد مجهول، وإنما تكلم بهذه الزيادة بعض متأخري متكلمة الجهمية»[2].

١٠ ــ «لا ينبغي لأحد أن يرى الله في الدنيا ولا في الآخرة».

ذكره شيخ الإسلام ضمن الأمثلة على وضع بعض الطوائف أحاديث توافق بدعهم[3].

---

(١) التمهيد للباقلاني ص ٤١٩.
ولا شك أن جميع هذه الأحاديث السابقة يظهر منها التعصب للبدعة، وليس عليها شيء من نور ووقار كلام النبوة، بل بعضها يخالف الأحاديث الصحيحة صراحة، كما في هذا الحديث الأخير.
وقد ذكر ابن القيم ــ رحمه الله ــ أن من أمارات وضع الحديث مناقضته لما جاءت به السنّة الصريحة مناقضة بينة، وكذلك كون كلامه لا يشبه كلام الأنبياء، فضلاً عن كلام رسول الله ﷺ الذي هو وحي يوحى. انظر: المنار المنيف ص ٥٦، ٦١، ٦٢.

(٢) حقيقة مذهب الاتحاديين ووحدة الوجود، ضمن مجموع الفتاوى ٢/ ٢٧٢.

(٣) درء التعارض ٥/ ٢٢٤، ٢٢٥، وقد استدل به القاضي عبد الجبار على نفي الرؤية، واللفظ الذي ذكره القاضي عبد الجبار هو: «لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة». انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٠.

وذكر أيضاً:

ـ حديث: «الذي أين الأين فلا يقال له أين»[1].

والأحاديث التي وضعها المبتدعة من أهل الكلام ونحوهم كثيرة جداً[2].

والمقصود بيان أن من أهل الكلام من يضع الأحاديث لنصرة مذهبه، ومنهم من يستشهد بالموضوع فضلاً عن الضعيف؛ لتأييد المسائل التي يقررها...

وأما استشهادهم بالأحاديث الضعيفة فكثير جداً، ومن ذلك:

١ ـ «إن من العلم كهيئة المكنون، لا يعلمها إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله»[3].

---

(١) ذكره شيخ الإسلام في: درء التعارض ٥/ ٢٢٥، وقال: «رواه ابن عساكر فيما أملاه في نفي الجهة عن شيخه ابن عبد الله العوسجي، عن النبيّ ﷺ».
وقال عنه شيخ الإسلام: «أجمع العلماء على أنه من أكذب الحديث». درء التعارض ٥/ ٢٢٥.

(٢) انظر: إنقاذ البشر لابن المرتضى، ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢١٤، ٢١٥، نقض المنطق ص ٦٩، درء التعارض ٧/ ٩٢، ٩٣، مجموع الفتاوى ٤/ ٨٢ ـ ٨٤، الوصية الكبرى، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٢٨٦ ـ ٢٨٩، نقض التأسيس ٣/ ٢٧١، ٢٧٢.

(٣) ذكره الغزالي في قواعد العقائد ص ١١٤، والرازي في أساس التقديس ص ٢٢٧.
والحديث رواه الديلمي في مسند الفردوس ١/ ٢١٠ برقم ٨٠٢، ولفظه: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله عزّ وجلّ».

=

٢ ــ «إن لله سبحانه سبعين حجاباً من نور»[1] الحديث.

ثانياً ــ طعن أهل الكلام في الأحاديث الصحيحة:

وكما أن بعض أهل الكلام لم يتورع عن الكذب على رسول الله ﷺ لنصرة مذهبهم، والاستشهاد بالأحاديث الواهية والموضوعة لذلك، فإن كثيراً منهم رد أحاديث ثابتة عن المصطفى ﷺ وطعن فيها.

وقد أخذ هذا الجانب منهم عدة مظاهر، يمكن إجمالها في مظهرين:

المظهر الأول: الطعن في الرواة الثقات من الصحابة والتابعين وغيرهم.

ومن ذلك ما جاء عن النظام في زعمه أن أبا هريرة ــ رضي الله عنه ــ كان أكذب الناس، وطعنه في الفاروق عمر ــ رضي الله عنه ــ، وعيبه

= وقال العراقي: «رواه أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي في الأربعين التي جمعها في التصوف من رواية عبد السلام بن صالح... ومن طريق السلمي رواه الديلمي في مسند الفردوس، وعبد السلام بن صالح أبو الصلت الهروي ضعيف جداً.

انظر: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للحداد ١/ ١٠٢، رقم ٨٣، وانظر: كنز العمال ١٠/ ١٨١.

وأشار المنذري إلى ضعفه كما في الترغيب والترهيب ١/ ١٠٣.

وقال الألباني: «ضعيف جداً»، وأشار إلى علله، كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ٢/ ٢٦٢، حديث رقم ٨٧٠.

(١) ذكره في قواعد العقائد ص ١٢٢، وقال ابن السبكي: لم أجد له إسناداً، وذكر العراقي لفظاً قريباً من هذا، وعزاه إلى أبي الشيخ في العظمة، وضعف إسناده، انظر: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للحداد ١/ ٢٥٣.

لعثمان وعلي ــ رضي الله عنهما ــ، وتكذيبه عبد الله بن مسعود في روايته عن النبيّ ﷺ أنه قال: «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه»[1].

كما كذبه في أحاديث أخر[2].

وعلق النظام على ما جاء عن بعض خيار الصحابة من قولهم في بعض فتاواهم: أقول فيها برأيـي فإن كان صواباً فمن الله عزّ وجل، وإن كان خطأ

---

(١) نص الحديث كما رواه ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ قال: «حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق، قال: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً، فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة».

رواه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة صلوات الله وسلامه عليهم ٤/ ٧٨ ــ ٧٩، ومسلم بنحوه في كتاب القدر رقم ١، ٤/ ٢٠٣٦.

وقد رواه الآجري في الشريعة ص ١٨٣، موقوفاً على ابن مسعود، ولفظه: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وعظ بغيره»، كما ورد من رواية أبي هريرة مرفوعاً، ولفظه: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطنها». قال الهيثمي عن رواية أبي هريرة هذه: «رواه البزار والطبراني في الصغير، ورجال البزار رجال الصحيح». مجمع الزوائد ٧/ ١٩٣، وانظر: معجم الطبراني الصغير ٢/ ٥، والدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي ص ١٢١.

(٢) انظر: مخازي النظام هذه وغيرها في: تأويل مختلف الحديث ص ١٥ ــ ٢٢، والفرق بين الفرق ص ١٤٧ ــ ١٥٠، من شيوخ المعتزلة: إبراهيم بن سيار النظام ص ٣١، ٣٣.

فمنـي، كمـا ورد عـن أبـي بكـر، وعلـي، وابـن مسعـود ــ رضـي الله عنهم ــ[1]. . . فقال النظام:

«إن الذين حكموا بالرأي من الصحابة، إما أن يكونوا قد ظنوا أن ذلك جائز لهم، وجهلوا تحريم الحكم بالرأي في الفتيا عليهم، وإما أنهم أرادوا أن يذكروا بالخلاف، وأن يكونوا رؤساء في المذاهب، فاختاروا لذلك القول بالرأي»، «فنسبهم إلى إيثار الهوى على الدين»[2].

فخيار الصحابة عنده إما جهال، وإما منافقون، «والجاهل بأحكام الدين عنده كافر، والمتعمد للخلاف بلا حجة ــ عنده ــ منافق كافر، أو فاسق فاجر، وكلاهما من أهل النار على الخلود، فأوجب بزعمه على أعلام الصحابة الخلود في النار»[3].

وفي الحقيقة إن موقف النظام هذا من الصحابة الكرام لم يكن نشازاً في فكر أهل الكلام ومنهجهم، بل سبقه إلى ذلك أسلافه من أئمة المعتزلة، وتبعه كثير ممن أتى بعده ممن ينهج هذا النهج المنحرف تجاه رواة الحديث، وعلى رأسهم الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ.

فهذا واصل بن عطاء يشك في عدالة علي، وابنيه، وابن عباس، وطلحة، والزبير، وعائشة، وكل من شهد حرب الجمل[4] من الفريقين،

---

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث ص ١٧، ١٨، والفرق بين الفرق ص ٣١٩.
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٤٨، ١٤٩، وانظر: الانتصار لابن خياط ص ١٥٤.
(٣) الفرق بين الفرق ص ٣١٩.
(٤) حرب الجمل هي: وقعة حصلت بين عائشة والزبير وطلحة ومن معهم من جهة، =

ولذلك قال: «لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل[1] لم أحكم بشهادتهما، لعلمي بأن أحدهما فاسق، ولا أعرفه بعينه»[2].

وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه، قال: «إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه»[3].

وقد تبعه على رأيه هذا أكثر القدرية[4].

وهذا أبو الهذيل يقول: «لا ندري قتل عثمان ظالماً أو مظلوماً»[5].

ويذهب عمرو بن عبيد إلى أبعد من هذا، وذلك بقطعه بفسق كل فرقة من الفرقتين[6]، حتى قال:

«لو أن علياً وعثمان وطلحة والزبير شهدوا عندي على شراك[7] نعل ما

= وعليّ بن أبي طالب ومن معه من جهة أخرى، وكانت عائشة ومن معها قد قاموا للمطالبة بدم عثمان، رضي الله عن الجميع، وكان ذلك في عام ٣٦هـ، وسميت الوقعة بالجمل، نسبة إلى الجمل الذي كانت تركبه عائشة رضي الله عنها.
انظر الكلام على هذه الوقعة في: البداية والنهاية ٧/ ٢٣٠ ــ ٢٤٥.

(١) البقل: ما يخرج من الأرض من النبات الذي ليس له أصل ثابت في الأرض.
انظر: ترتيب القاموس ١/ ٢٤٨.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق ص ٣٢٠، والملل والنحل ١/ ٤٩.

(٣) الملل والنحل ١/ ٤٩، وانظر: الانتصار لابن خياط ص ١٥١.

(٤) انظر: الفرق بين الفرق ص ٣٢١.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ١٤٣.

(٦) انظر: الفرق بين الفرق ص ٣٢٠، الملل والنحل ١/ ٤٩.

(٧) الشراك: أحد سيور النعل التي تكون على وجهها.
انظر: النهاية لابن الأثير ٢/ ٤٦٧، ٤٦٨، ترتيب القاموس ٢/ ٦٤٨.

أجزته»[1].

ومما جاء من سب عمرو بن عبيد لبعض الصحابة، أنه لما قيل له: كيف حديث الحسن عن سمرة[2] في السكتتين[3]، فقال: «ما تصنع بسمرة؟ قبح الله سمرة»[4].

هذه بعض مواقفهم من الصحابة الكرام، الذين رضي الله عنهم وزكاهم، كما في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾﴾ [سورة الفتح: ١٨]، وقال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [سورة التوبة: ١٠٠].

---

(١) رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١٢/ ١٧٨، وانظر: ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٥.

(٢) سمرة بن جندب بن هلال الفزاري، من علماء الصحابة، نزل البصرة، وكان شديداً على الخوارج، وقتل منهم جماعة، توفي سنة ٥٨هـ أو ٥٩هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٤/ ١٧٦، ١٧٧، الجرح والتعديل ٤/ ١٥٤، السير ٣/ ١٨٣ ـ ١٨٦، الإصابة ٢/ ٧٨، ٧٩، شذرات الذهب ١/ ٦٥.

(٣) الإشارة هنا إلى حديث الحسن عن سمرة ـ رضي الله عنه ـ قال: «سكتتان حفظتهما عن رسول الله ﷺ...» الحديث.
رواه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب في سكتتي الإمام ١/ ٢٧٥، والترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في السكتتين ١/ ١٥٨، ١٥٩، وحسنه، وأبو داود بنحوه في كتاب الصلاة، باب السكتة عند الافتتاح، ١/ ٢٠٦، ٢٠٧، وأحمد ٥/ ٧، ١٥، وضعفه الألباني كما في ضعيف ابن ماجه ص ٦٥، ٦٦.

(٤) رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١٢/ ١٧٦، وانظر: ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٤.

هذا هو موقفهم من الصحابة الكرام الذين حملوا لواء الدعوة، ونقلوا إلينا هذا الدين، ونهى رسول الله ﷺ عن سبهم بقوله: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه».

ويكون جزاؤهم من أولئك الزائغين: الغمز، والسب، والتفسيق، ومعلوم أن من مذهب المعتزلة أن الفاسق مخلد في النار ليس بخارج منها، فحكموا على أفاضل الصحابة بالخلود في النار.

يقول البغدادي تعليقاً على موقفهم هذا:

«فكيف يكون مقتدياً بالصحابة من يفسق أكثرهم، ويراهم من أهل النار؟ ومن لا يرى شهادتهم مقبولة كيف يقبل روايتهم؟ ومن رد رواياتهم، ورد شهادتهم خرج عن سمتهم ومتابعتهم...»[1].

وإذا كان هذا موقفهم من أفضل هذه الأمة بعد نبيّها ﷺ، فلا نستغرب بعد ذلك أن نسمع سبهم لمن جاء بعد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ من التابعين وأتباعهم من ثقات الرواة، وجهابذة العلماء، ومن ذلك:

«ما ورد أن واصل بن عطاء تكلم يوماً، فقال عمرو بن عبيد: «ألا تسمعون؟ ما كلام الحسن وابن سيرين عندما تسمعون إلا خرقة حيضة ملقاة»[2].

ومن ذلك أيضاً: ما رواه ابن حبان بسنده عن عمرو بن النضر[3]، قال:

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢١.

(٢) الاعتصام للشاطبي ١/ ٢٣٣.

(٣) لم أجد له ترجمة، وإنما وجدت في التاريخ الكبير للبخاري: عمرو بن نصر.
انظر: التاريخ الكبير ٦/ ٣٧٧، الجرح والتعديل للرازي ٦/ ٢٦٦.

مررت بعمرو بن عبيد، فجلست إليه، فذكر شيئاً، فقلت: «ما هكذا يقول أصحابنا، قال: ومن أصحابك لا أبا لك؟ قلت: أيوب، ويونس، وابن عون[1]، والتيمي[2]، قال: أولئك أنجاس، أرجاس، أموات غير أحياء»[3].

والنصوص في هذا المعنى كثيرة جداً، وكلها تكشف عن حقيقة أضغان هؤلاء، وما تكنه صدورهم من كره لرواة الحديث وحملة هذا الدين.

والمقصود أن أهل الكلام لا يترددون في الطعن في الرواة بغير علم، ولو خالفوا بذلك علماء الجرح والتعديل، الذين هم أهل العلم بهذا الشأن، فإذا رأوا أحداً يخالف مذهبهم فإنهم كثيراً ما يسارعون إلى الطعن في سنده، من خلال الطعن في رواته، وإن كانوا ثقاة[4].

---

(١) عبد الله بن عون بن أرطبان، الإمام القدوة الحافظ، عالم البصرة، كان من أئمة العلم والعمل، وكان كثير الحديث، ورعاً عابداً، توفي سنة ١٥١هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/ ١٦٣، الجرح والتعديل ٥/ ١٣٠، ١٣١، حلية الأولياء ٣/ ٣٧ ــ ٤٤، السير ٦/ ٣٦٤ ــ ٣٧٥، تهذيب التهذيب ٥/ ٣٤٦ ــ ٣٤٩، شذرات الذهب ١/ ٢٣٠.

(٢) إبراهيم بن يزيد التيمي، الإمام القدوة الفقيه، عابد الكوفة، كان شاباً صالحاً، قانتاً لله فقيهاً، واعظاً عالماً كبير القدر، توفي سنة ٩٢هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٣٣٣، ٣٣٤، الجرح والتعديل ٢/ ١٤٦، السير ٥/ ٦٠ ــ ٦٢، تهذيب التهذيب ١/ ١٧٦، ١٧٧، الخلاصة ص ٢٣.

(٣) رواه ابن حبان في المجروحين ١/ ٨٣، وذكره الذهبي في ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٤، والشاطبي في الاعتصام ١/ ٢٣٢، ٢٣٣.

(٤) انظر: ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري عز وجل ص ١٠٦ ــ ١١١، منهج علماء الحديث والسنّة في أصول الدين ص ٩٧.

وسأذكر فيما يلي بعض الأحاديث الصحيحة التي طعن في سندها بعض أهل الكلام؛ لأنها خالفت مذاهبهم الفاسدة، ومن تلك الأحاديث ما يلي:

١ ــ في الحديث الذي رواه ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ مرفوعاً: «السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه».

فقد كذب النظام ابن مسعود في روايته هذا الحديث، كما كذبه في روايته انشقاق القمر[١].

٢ ــ في الحديث: «سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر».

طعن فيه القاضي عبد الجبار، ومما قاله فيه:

«إن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم[٢]، عن جرير بن عبد الله البجلي[٣]، عن النبيّ ﷺ، وقيس هذا مطعون فيه من وجهين:

---

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث ص ٢٠ ــ ٢٢، الفرق بين الفرق ص ١٤٨، الملل والنحل ١/ ٥٧، ٥٨.

(٢) قيس بن أبي حازم حصين بن عوف، العالم الثقة الحافظ، أسلم وأتى النبيّ ﷺ ليبايعه فقُبض نبي الله وقيس في الطريق، وكان من علماء زمانه، وقال أبو داود: أجود التابعين إسناداً قيس، توفي سنة ٩٨هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ١٤٥، الاستيعاب ٤/١٩٨ ــ ٢٠٢، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٦١، السير ٤/١٩٨ ــ ٢٠٢، تهذيب التهذيب ٨/ ٣٨٦ ــ ٣٨٩، شذرات الذهب ١/ ١١٢.

(٣) جرير بن عبد الله بن جابر بن مالك البجلي القسري، من قحطان، من أعيان الصحابة، وقد بايع النبيّ ﷺ على النصح لكل مسلم، توفي سنة ٥١هـ. =

ـ أحدهما: أنه كان يرى رأي الخوارج، ومن دخل بغض أمير المؤمنين يعني علياً ـ رضي الله عنه ـ قلبه، فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله، ولا يحتج بخبره.

ـ والثاني: قيل إنه خولط في عقله آخر عمره، والكتبة يكتبوه عنه على عادتهم في حال عدم التمييز، ولا ندري أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل، أو مختلط العقل، ويقال أيضاً: إنه كان محبوساً في بيت، فكان يضرب على الباب، فكلما اصطفق الباب ضحك، فلا يمكن الاحتجاج بقوله؛ لأن هذا دلالة الجنون عليه»[1].

هكذا يحاول القاضي عبد الجبار الطعن في هذا الحديث الصحيح، بل المتواتر، لأنه يخالف مذهبه في إنكار رؤية الله سبحانه وتعالى.

ولا شك أن هذا الطعن مردود عليه من وجهين:

أحدهما: أن طعنه في قيس بن أبي حازم غير صحيح؛ لأن قيساً هذا وثقه غير واحد من أهل العلم، كابن معين، وغيره، بل منهم من جعل الحديث عنه من أصح الأسانيد، وما تفرد فيه من الأحاديث فهي من باب الغرائب، وهي أحاديث معدودة يعرفها العلماء، وليست مناكير، ولو كانت كذلك فليس حديث الرؤية منها؛ لأنه مروي في الصحاح.

وقول القاضي عبد الجبار عن قيس بن أبي حازم أنه خارجي يبغض

= انظر ترجمته في: الاستيعاب ٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٥، السير ٢/ ٥٣٠ ـ ٥٣٧، الإصابة ٢/ ٢٣٢.

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩، وانظر تشكيكه أيضاً في صحة هذا الخبر في كتابه: «المختصر في أصول الدين» ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٣٣٨.

علياً غير صحيح، والمشهور عنه أنه كان يقدم عثمان، ولذلك تجنب كثير من الكوفيين الرواية عنه.

وكونه كبر وخرّف لا يبطل ما كتب عنه قبل تخريفه، وكل ذلك مضبوط معلوم.

والمقصود أنه ثقة حجة، وكما قال الذهبي: «أجمعوا على الاحتجاج به، ومن تكلم فيه فقد آذى نفسه، نسأل الله العافية وترك الهوى»[1].

الثاني: أن هذا الحديث فقد ورد من طرق كثيرة غير طريق قيس بن أبي حازم، تبلغ حد التواتر[2]، فالطعن في طريق واحدة لا يبطل سائر الطرق.

ومن العجيب من حال كثير من أهل الكلام، ومما يدل على جهلهم بالسنّة، ظنهم أن حديث قيس بن أبي حازم عن جرير هو الحديث الوحيد في الرؤية، فيعتقدون أنهم إذا طعنوا فيه لم يبق لأهل الأثر مستند يستندون عليه في إثبات الرؤية من السنة، كما يشعر به كلام القاضي عبد الجبار.

وقد ذكر شيخ الإسلام أنهم لا يعرفون كثيراً من الأخبار المتواترة، حتى إنهم «يعتقدون أن ليس في الرؤية إلا حديث جرير بن عبد الله البجلي،

---

(١) انظر: ميزان الاعتدال ٣/ ٣٩٢، ٣٩٣، تهذيب التهذيب ٨/ ٣٨٦ ــ ٣٨٩، ضوء الساري ص ١٠٦ ــ ١١٠.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة) ٨/ ١٧٩ ــ ١٨٦، ومسلم، كتاب الإيمان ١/ ١٦٣ ــ ١٧١.

وانظر: الشريعة للآجري ص ٢٥٧ ــ ٢٧٠، اللالكائي ٣/ ٤٧٠ ــ ٤٩٥، مجموع الفتاوى ١٨/ ١٦، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢١٥ ــ ٢١٧.

عن النبي ﷺ أنه قال: «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا»، ويقولون: هذا لم يروه إلا قيس بن أبي حازم، وكان يبغض علياً، فيظنون أنه ليس في الرؤية إلا هذا الحديث»[1].

٣ ــ حديث: «يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا[2] وصاروا فحماً وحمماً[3]»[4].

طعن فيه القاضي عبد الجبار، وقال: «إن هذا الخبر لم تثبت صحته»[5].

وقال القاسم الرسي المعتزلي:

«فلا يغتر مغتر، ولا يتكل متكل، على قول من يقول من الكاذبين على

---

(١) درء التعارض ٧/ ٢٩، ٣٠.

(٢) المحش: إحراق النار الجلد، والامتحاش: الاحتراق. انظر: الصحاح ٣/ ١٠١٨، النهاية في غريب الحديث ٤/ ٣٠٢.

(٣) الحمم: جمع حمة، وهي الفحمة والرماد، وكل ما احترق من النار. انظر: الصحاح ٥/ ١٩٠٥، النهاية ١/ ٤٤٤.

(٤) الحديث أصله في صحيح مسلم، ولفظه: «يدخل الله أهل الجنة الجنة، يدخل من يشاء برحمته، ويدخل أهل النار النار، ثم يقول: انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون منها حمماً قد امتحشوا» الحديث.
وقد رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٠٤، ١/ ١٧٢، والبخاري بلفظ: «فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حمماً»، كما في البخاري، كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار ٧/ ٢٠٢.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٢.

الله وعلى رسوله صلوات الله عليه وعلى أهله: إن قوماً يخرجون من النار بعدما يدخلونها، يعذبون بقدر ذنوبهم، هيهات، أبى الله جلّ ثناؤه ذلك»[1].

٤ ـ حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

طعن فيه القاضي عبد الجبار، وقال: «إن هذا الخبر لم تثبت صحته»[2].

٥ ـ حديث: «رأيت ربي في أحسن صورة»[3].

صرح ابن الجوزي بالطعن فيه، وقال: «إنه حديث لا يصح»[4].

كما طعن ابن الجوزي في غير هذا من الأحاديث الصحيحة[5].

المظهر الثاني من مظاهر طعنهم وردهم الأحاديث الصحيحة هو: تصريحهم بتكذيب ورد بعض الأحاديث التي تناقض آراءهم ومعتقداتهم المنحرفة بحجة أنها أخبار آحاد، مشكوك في صحتها، أو أنها تخالف

---

(١) العدل والتوحيد للرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢٨٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠.

(٣) رواه الطبراني في الكبير ١/٢٩٦، وابن خزيمة في التوحيد ص ١٤٠ ــ ١٤٢، والبغوي في شرح السنّة ٤/٣٥، وأحمد بلفظ: «أتاني ربي عزّ وجلّ الليلة في أحسن صورة» ٤/٦٦، وبمعناه في ٥/٢٤٣، وذكر الهيثمي أنه رواه الطبراني ورجاله ثقاة. انظر: مجمع الزوائد ٧/١٧٦، ١٧٧، ورواه البيهقي بنحوه في الأسماء والصفات ص ٣٧٨، والآجري في الشريعة ص ٤٩٤، بلفظ: «رأيت الله عزّ وجلّ»، دون قوله: «في أحسن صورة»، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/٦٥٢.

(٤) الباز الأشهب لابن الجوزي ص ٣٦، ٣٧.

(٥) انظر: المرجع السابق ص ٦٥، ١٢٧، ١٢٨.

الأصول والمعقول، يقول ابن قتيبة[1] رحمه الله:

«وأما حديث رسول الله ﷺ فإنهم اعترضوه بالنظر، فما كان له وجه في النظر من هذه الجهة صدقوا به، وما لم يكن له مخرج ردوه واستشنعوه، وكذبوا ناقليه، ولم يلتفتوا إلى صحيح من الحديث ولا إلى سقيم»[2].

وسأذكر فيما يلي بعض الأحاديث التي ردوها بأهوائهم وعقولهم؛ لأنها تخالف أصولهم وعقولهم الفاسدة، رغم أن العلماء نصوا على صحة هذه الأحاديث وثبوتها، ومن ذلك ما يلي:

١ ـ حديث احتجاج آدم وموسى، الثابت في الصحيحين[3].

فقد رده الجبائي بعقله، رغم إقراره بصحة إسناده؛ لأنه يخالف مذهبه، وإليك الحادثة التالية التي تبين رد أبي علي الجبائي لهذا الحديث رداً صريحاً:

---

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، كان فاضلاً ثقة، سكن بغداد وحدث بها، له تصانيف كثيرة ومفيدة في الغريب، توفي سنة ٢٧٠هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٢/ ٢٤٦، ٢٤٧، البداية والنهاية ١١/ ٤٨، السير ١٣/ ٢٩٦ ـ ٣٠٢، لسان الميزان ٣/ ٣٥٧ ـ ٣٦٠، شذرات الذهب ٢/ ١٦٩، ١٧٠.

(٢) الاختلاف في اللفظ، ضمن عقائد السلف ص ٢٤٢.

(٣) نص الحديث هو ما رواه أبو هريرة عن النبيّ ﷺ قال: «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدر الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فحج آدم موسى ثلاثاً».
رواه البخاري في كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى ٧/ ٢١٤، ومسلم بنحوه في كتاب القدر رقم ١٣، ٤/ ٢٠٤٢، ٢٠٤٣.

«سأل البركاني[1] أبا علي، فقال: ما تقول في حديث أبي الزناد[2] عن الأعرج[3]، عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»[4].

فقال أبو علي: صحيح.

فقال البركاني: فبهذا الإسناد نقل حديث حج آدم موسى.

فقال أبو علي: هذا الخبر باطل.

فقال البركاني: حديثان بإسناد واحد، صححت أحدهما وأبطلت الآخر؟!.

---

(١) لم أجد له ترجمة.

(٢) عبد الله بن ذكوان، أبو عبد الرحمن القرشي المدني، ويلقب بأبي الزناد، الإمام الفقيه الحافظ المفتي، كان من علماء الإسلام، وأئمة الاجتهاد، وصاحب سنّة، توفي سنة ١٣٠هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/٨٣، الجرح والتعديل ٥/٤٩، ٥٠، ميزان الاعتدال ٢/٤١٨ ـ ٤٢٠، السير ٥/٤٤٥ ـ ٤٥١، تهذيب التهذيب ٥/٢٠٣ ـ ٢٠٥، شذرات الذهب ١/١٨٢.

(٣) عبد الرحمن بن هرمز المدني الأعرج، الإمام الحافظ الحجة المقرىء، أبو داود، كان يكتب المصاحف، وجوّد القرآن، وأقرأه، توفي سنة ١١٧هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/٣٦٠، الجرح والتعديل ٥/٢٩٧، تهذيب الأسماء واللغات ١/٣٠٥، ٣٠٦، السير ٥/٦٩، ٧٠، تهذيب التهذيب ٦/٢٩٠، ٢٩١، شذرات الذهب ١/١٥٣.

(٤) رواه مسلم في كتاب النكاح رقم ٣٧، ٢/١٠٢٩، والبخاري بنحوه في كتاب النكاح باب: لا تنكح المرأة على عمتها ٦/١٢٨.

فقال أبو علي: لأن القرآن يدل على بطلانه، وإجماع المسلمين، ودليل العقل.

فقال: كيف ذلك؟.

فقال أبو علي: أليس في الحديث أن موسى لقي آدم في الجنة، فقال: يا آدم، أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، أفعصيته؟! فقال آدم: يا موسى أترى هذه المعصية فعلتها أنا، أم كتبها الله علي قبل أن أخلق بألفي عام؟ قال موسى: بل شيء كان كتب عليك. قال: فكيف تلومني على شيء كان كتب علي؟ قال: فحج آدم موسى، قال أبو علي للبركاني: أليس هذا الحديث هكذا؟ قال: بلى. قال أبو علي: أليس إذا كان عذراً لآدم يكون عذراً لكل كافر وعاصٍ من ذريته، وأن يكون من لامهم محجوجاً؟ فسكت البركاني»[1].

والحق أن الحديث صحيح، وما علل به الجبائي رده للحديث باطل، فآدم احتج بالقدر إما على المصيبة، وإما على المعصية بعد أن تاب منها، وتاب الله عليه، وعلى كلا القولين لا حجة في الحديث لمن احتج بالقدر على المعاصي[2]، ولا يجوز إبطال الحديث بمجرد هذه الشبهة العارضة الناشئة من سوء الفهم، وفساد المعتقد.

---

(١) فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٨٧، المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٧١.

(٢) انظر: التمهيد لابن عبد البر ١٨/ ١٥، والاستذكار لابن عبد البر ٦/ ١٢٦ مخطوط، رسالة الاحتجاج بالقدر لشيخ الإسلام، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ٢/ ١٠٠، درء التعارض ٨/ ٤١٨، ٤١٩، مجموع الفتاوى ١٨/ ٣١٩ ـ ٣٣٣، شفاء العليل ٢٩ ـ ٣٨.

٢ ــ حديث ابن مسعود: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه...» الحديث.

فقد كذبه عمرو بن عبيد صراحة، دون برهان، وقد جاء عنه قوله في هذا الحديث:

«لو سمعت الأعمش[١] يقول هذا لكذّبته، ولو سمعت زيد بن وهب[٢] يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت ابن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[٣].

ففي هذا النص يظهر جلياً مدى انحراف كثير من أهل الكلام، وصفاقتهم، وقلة ورعهم، وعدم احترامهم لكلام رسول الله ﷺ.

---

(١) سليمان بن مهران الأسدي الكاهلي مولاهم، الكوفي الأعمش، الإمام، شيخ الإسلام وشيخ المقرئين والمحدثين، توفي سنة ٢٤٨هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الصغير ٢/ ٩١، الجرح والتعديل ٤/ ١٤٦، ١٤٧، الحلية ٥/ ٤٦ ــ ٦٠، السير ٦/ ٢٢٦ ــ ٢٤٨، تهذيب التهذيب ٤/ ٢٢٢ ــ ٢٢٦، شذرات الذهب ١/ ٢٢٠ ــ ٢٢٣.

(٢) زيد بن وهب، أبو سليمان الجهني الكوفي، مخضرم، إمام حجة، سمع من بعض الصحابة رضي الله عنهم، وقرأ على ابن مسعود، وتوفي في حدود سنة ٨٣هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٣/ ٤٠٧، الحلية ٤/ ١٧١ ــ ١٧٤، الاستيعاب ١/ ٥٦٤، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٢٠٥، السير ٤/ ١٩٦، تهذيب التهذيب ٣/ ٤٢٧.

(٣) رواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ١٢/ ١٧٢، وذكره الذهبي في ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٨.

٣ ــ حديث الدجال: «إنه أعور، وإن ربكم ليس بأعور»[١].

فقد كذبه طائفة من أهل الكلام، كالرازي، بحجة أن النبي ﷺ أجل من أن يحتاج في نفي الربوبية إلى أن يدل أمته بهذا[٢].

٤ ــ حديث: «ذبح الموت بين الجنة والنار»[٣].

رده بعض المتكلمين بحجة أن الموت عرض، والعرض لا يقوم بنفسه[٤].

٥ ــ حديث سحر النبيّ ﷺ[٥].

كذبه كثير من أهل الكلام، لاعتقادهم أنه ينافي العصمة، ولأن إثباته فيه تصديق لقول الكفار فيما حكاه الله عنهم: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا

---

(١) رواه البخاري في كتاب الفتن، باب ذكر الدجال ٨/١٠٣، ومسلم في كتاب الفتن رقم ١٠١، ٤/٢٢٤٨.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ١٥٨، ١٥٩، بغية المرتاد لشيخ الإسلام ص ٥١٤، ٥١٥.

(٣) الحديث رواه البخاري في كتاب التفسير، تفسير كهيعص، ١، ٥/٢٣٦، ولفظه: «يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح، فينادي مناد: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، فيذبح، ثم يقول: يا أهل الجنة: خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت». الحديث.
ورواه بنحوه مسلم في كتاب صفة الجنة رقم ٤٠، ٤/٢١٨٨.

(٤) انظر: الحجة لقوام السنة ق/١٣٦.

(٥) رواه البخاري في كتاب الطب، باب السحر ٧/٢٨.

مَسۡحُورًا ۝٨﴾ [سورة الفرقان: ٨][1].

هذه بعض الأحاديث التي كذبوها وردوها صراحة.

وأما الأحاديث التي ردوا الاستدلال بها، وأبطلوا مفهومها بحجة أنها أحاديث آحاد لا تفيد إلا الظن، أو أنها تخالف المعقول، فكثيرة جداً[2]، بل إنه يمكن أن يقال بأن كل حديث صحيح لا يوافق مذهبهم، ولم يطعنوا فيه صراحة، فإنهم يوقفون دلالته بحجة أنه آحاد، لا يفيد إلا الظن، ومسائل العقيدة لا يجوز أن تبنى على الظن، وإنما تبنى على القطع واليقين المتمثل في دلالة العقل، أو ما ثبت بالتواتر.

وهذه القاعدة التي ساروا عليها وتعلقوا بها في رد كثير من أدلة السنّة النبوية، قد جرأتهم من الاقتصار على رد أخبار الآحاد الصحيحة إلى تجاوز ذلك بالطعن في بعض الأدلة المتواترة، بعد ادعائهم أنها آحاد، أو أنها لا تصح، حتى أبطلوا دلالاتها بحجة مخالفتها للقواطع العقلية والنقلية[3]،

---

(١) انظر: بدائع الفوائد ٢/ ٢٢٣، التفسير والمفسرون ١/ ٥٧٣ ـ ٥٧٥، تفسير محمد عبده لجزء عم ص ١٨٢، ١٨٣.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، الإرشاد للجويني ص ١٦١، ٣٨٩، أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٥، المختصر في أصول الدين ص ٢٤٥، ٣٨٦، شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩، ٦٧٢، ٦٩٠، ٧٣٧، الشامل للجويني ص ٥٥٧، ٥٥٨، المواقف ص ١٨٤، حواشي العقائد النسفية ١/ ١٦٥، ١٦٦، ٤/ ٢١٧، أساس التقديس ص ٢١٥ ـ ٢١٩، شرح المقاصد ٥/ ١١٧.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، ١٦٥، الإنابة للأشعري ص ٧٥، أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٥، الإرشاد للجويني ص ٣٧٩، مجموع الفتاوى ٤/ ٢٨٤، شرح المقاصد ٥/ ١١٧، حواشي العقائد النسفية ١/ ١٦٢ ـ ١٦٧، ٤/ ٢١٥ ـ ٢١٧.

كما سبق ذكر بعض الأمثلة في طعنهم في بعض الأدلة المتواترة ودلالالتها[1].

من هذا العرض الموجز يتضح لنا تناقض أهل الكلام في موقفهم من الأدلة النقلية، فهم تارة يستشهدون بالموضوعات، بل ربما وضعوا شيئاً منها، وتارة يردون ما ثبت بالأسانيد الصحيحة، وهذا يدل على أن موقفهم هذا نابع من هوى وفساد قصد غالباً، لا من منهج صحيح منضبط ومطرد، ولهذا نعى عليهم الإمام الدارمي تناقضهم وشذوذهم، وذلك حينما ردوا الأحاديث الصحيحة المثبتة للرؤية، واحتجوا بأثر عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣]، قال مجاهد: «تنتظر ثواب ربها»[2].

فأنكر عليهم الإمام الدارمي صنيعهم هذا واتباعهم لما يهوونه من الآثار، وردهم ما لا يرونه، فقال:

«أولستم زعمتم أنكم لا تقبلون هذه الآثار، ولا تحتجون بها، فكيف تحتجون بالأثر عن مجاهد؟ إذ وجدتم سبيلاً إلى التعلق به لباطلكم، على غير بيان، وتركتم آثار رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين، إذ خالفت مذهبكم... فكيف ألزمتم أنفسكم اتباع المشتبه من آثار مجاهد وحده، وتركتم الصحيح المنصوص من آثار رسول الله ﷺ وأصحابه، ونظراء مجاهد

---

(١) انظر: ص ١٣٥ ــ ١٤٢ من هذه الرسالة.

(٢) رواه الطبري في تفسيره بعدة روايات ٢٩/ ١٩٢، ١٩٣، وذكر الحافظ ابن حجر أن عبد بن حميد أخرج بسند صحيح عن مجاهد: «ناظرة: تنظر الثواب». انظر: فتح الباري ١٣/ ٤٢٥، الدر المنثور ٦/ ٢٩٥.

من التابعين، إلا من ريبة وشذوذ عن الحق. . .»[1].

ومما ينبغي التنبه إليه أن أثر مجاهد هذا قد رده العلماء، وبينوا شذوذه ومخالفته للسنة، وأقاويل السلف[2].

وهذا اجتهاد منه ـ رحمه الله ـ في تفسير هذه الآية، وليس هو من نفاة الرؤية، بل مذهبه مذهب السلف في إثبات رؤية المؤمنين لربهم تعالى، كما ورد عنه في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [سورة يونس: ٢٦] تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه الله الكريم[3].

والمقصود أن أهل الكلام متناقضون ومضطربون في موقفهم مما يثبت أو ينفى من الأدلة النقلية، فلا تكاد تسلم لهم قاعدة في ذلك، وهذا من أعظم العبر على ضلال البشر، وتخبط الفكر حين تزهد في شرع ربها وتظن الكمال في عقولها، وتتبع أهواءها المحجوبة والمحفوفة بالشهوات والشبهات، والله أعلم.

● ● ●

(١) الرد على الجهمية للدارمي، ضمن عقائد السلف ص ٣٠٩، ٣١٠.
(٢) انظر: التمهيد لابن عبد البر ٧/١٥٧، تفسير ابن كثير ٧/١٧١، ١٧٢، تفسير القرطبي ١٩/١٠٨، ١٠٩، فتح القدير للشوكاني ٥/٣٣٨، ٣٣٩.
(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٧/٤٩٧، حادي الأرواح لابن القيم ص ٢٤٠.

الفصل الثاني
منزلة الأدلة العقلية
في الإسلام وعند المتكلمين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مكانة العقل في العقيدة الإسلامية.

المبحث الثاني: منزلة الأدلة العقلية عند المتكلمين.

المبحث الأول

مكانة العقل في العقيدة الإسلامية

لقد خلق الله الإنسان، وفضّله على كثير من المخلوقات الأخرى، كما قال تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [سورة الإسراء: ٧٠].

وإن من أهم ما يميز الإنسان عن غيره من البهائم هو ذلك العقل المفكر، تلك الطاقة البشرية الكبرى، والنعمة الإلهية العظمى، كما قال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [سورة الملك: ٢٣].

والفؤاد يجيء في القرآن بمعنى العقل، أو القوة الواعية في الإنسان، أو القوة المدركة على وجه العموم[١].

ويؤيد صحة هذا القول ما جاء في بعض الآيات من نسبة العقل إلى القلوب، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ ﴾ [سورة الحج: ٤٦].

---

(١) انظر: منهج التربية الإسلامية، محمد قطب ص ٧٥.

ولا يهمنا هنا البحث في ماهية العقل، أو في مكان وجوده من الإنسان، فإن هذا ليس من مقاصد هذا البحث.

وإنما المقصود الإشارة إلى عظيم نعمة الله تعالى للإنسان، إذ وهبه عقلاً يميز به بين الخير والشر، ويكون سبباً من أسباب سلوك طريق الهداية، والابتعاد عن موارد الغواية، إذا استنار بهدى الله، واعتصم بشرعة.

مكانة العقل في الإسلام:

لقد دلّ الإسلام على مكانة العقل من وجوه كثيرة، ولعل أبرزها ما يلي.

١ ـ الثناء على أرباب العقول:

أثنى الإسلام على أصحاب العقول، وأولي الألباب والتفكر والاتعاظ، وقد خصهم الله تعالى بالخطاب، فقال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُولِي الْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [سورة البقرة: ١٧٩]، وقال: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَٰٓأُولِي الْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٧﴾﴾ [سورة البقرة: ١٩٧].

ومدحهم بأنهم هم الذين يتذكرون، كما في قوله: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا الْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾﴾ [سورة البقرة: ٢٦٩]، وبأنهم هم الذين يعتبرون، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَٰبِ﴾ [سورة يوسف: ١١١]، وقوله: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة العنكبوت: ٣٥][1].

ومما يحسن التنبيه إليه هنا أن بعض من يتكلم في العقل وفضله، يذكر

---

(١) انظر: العقل مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام، للزنيدي ص ٥٥، ٥٦.

أحاديث لا تصح في تعظيم العقل وبيان منزلته، وذلك كحديث: «لما خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: ما خلقت خلقاً أكرم علي منك، بك آخذ، وبك أعطي».

وقوله: «لكل شيء معدن، ومعدن التقوى قلوب العاقلين».

وقوله: «إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والجهاد، وما يجزى إلا على قدر عقله».

وغير ذلك من الأحاديث التي تتكلم عن منزلة العقل وفضله، وهذه الأحاديث كلها موضوعة كما نبّه عليها العلماء[1].

بل قال ابن القيم رحمه الله: «أحاديث العقل كلها كذب»[2].

ونقل عن بعض السلف قوله: «لا يصح في العقل حديث»[3].

وعلى كل حال، فقد تتبع العلماء أحاديث العقل، وتبين لهم أنها

---

(١) انظر: الأحاديث السابقة في: المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن القيم ص ٦٦، وانظر أيضاً من أحاديث العقل الموضوعة في: تنزيه الشريعة المرفوعة ١/ ١٧٥، الفوائد المجموعة للشوكاني ص ٤٧٥ ـ ٥٧٩.

(٢) المنار المنيف ص ٦٦.

(٣) المنار المنيف ص ٦٧.

وهناك من ألف في العقل كتاباً خاصاً، ذكر فيه بعض الأحاديث، وقد قال عنه الدارقطني: «إن كتاب «العقل» وضعه أربعة، أولهم: ميسرة بن عبد ربه، ثم سرقه منه داود بن المحبر، فركبه بأسانيد أخر، غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبد العزيز ابن أبي رجاء، فركبه بأسانيد أخر، ثم سرقه سليمان بن عيسى السجزي فأتى بأسانيد أخر». انظر: تاريخ بغداد ٨/ ٣٦٠، المنار المنيف ص ٦٦.

أحاديث غير صحيحة، وذلك بناء على دراسة أسانيدها، ومعرفة رجالها، وليس ذلك صادراً منهم عن تعصب أعمى ضد كل ما يتعلق بالعقل، كما غمزهم به بعض الكتاب المحدثين[1].

٢ ـ الحث على النظر والتفكر والاعتبار:

لقد حثّ الإسلام على التفكر وأخذ العبرة والعظة، وذلك من خلال النظر في ملكوت السماوات والأرض، وتقلب الليل والنهار، والنظر في النفس، والنظر في أحوال القرون السابقة، وما حصل لهم، وقد حثّ الله تعالى على ذلك في آيات كثيرة من كتابه، ومنها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ ﴾ [سورة آل عمران: ١٩٠، ١٩١].

وقد ورد في الحديث: «ويل لمن قرأها ولم يتفكر بها»[2].

يقول ابن كثير في سياق تفسيره لهذه الآيات:

«إن الله تعالى يقول: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ أي: هذه في ارتفاعها واتساعها، وهذه في انخفاضها وكثافتها واتضاعها، وما فيهما من الآيات المشاهدة العظيمة من كواكب وسيارات، وثوابت وبحار، وجبال

---

(١) كما في مقدمة حسين القوتلي لكتاب العقل وفهم القرآن للمحاسبي ص ١٢٧.

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه، كما في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٢/ ٩، وذكر ابن كثير روايات الحديث عند ابن مردويه وابن أبي حاتم، وعبد بن حميد، وابن حبان، وابن أبي الدنيا. انظر: تفسير ابن كثير ٢/ ١٨٠، ١٨١، الدر المنثور ٢/ ١١٠، ١١١.

وقفار، وأشجار ونبات، وزروع وثمار، وحيوان ومعادن، ومنافع مختلفة الألوان والطعوم والروائح والخواص، ﴿ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ أي: تعاقبهما وتقارضهما الطول والقصر، فتارة يطول هذا ويقصر هذا، ثم يعتدلان، ثم يأخذ هذا من هذا، فيطول الذي كان قصيراً، ويقصر الذي كان طويلاً، وكل ذلك تقدير العزيز العليم، ولهذا قال: ﴿ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ أي: العقول التامة الذكية التي تدرك الأشياء بحقائقها على جلياتها، وليسوا كالصم البكم الذين لا يعقلون»[1].

وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٥].

يقول ابن جرير في تفسير هذه الآية:

«يقول تعالى ذكره: أولم ينظر هؤلاء المكذبون بآيات الله في ملك الله وسلطانه في السموات وفي الأرض وفيما خلق جل ثناؤه من شيء فيهما، فيتدبروا ذلك، ويعتبروا به، ويعلموا أن ذلك لمن لا نظير له ولا شبيه... فيؤمنوا به، ويصدقوا رسوله، وينيبوا إلى طاعته، ويخلعوا الأنداد والأوثان، ويحذروا أن تكون آجالهم قد اقتربت فيهلكوا على كفرهم»[2].

وقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [سورة يونس: ١٠١][3].

---

(١) تفسير ابن كثير ٢/ ١٧٥.

(٢) تفسير ابن جرير ١٣/ ٢٩٠.

(٣) انظر الكلام على هذه الآية في: تفسير ابن جرير ١٥/ ٢١٤، ٢١٥، تفسير ابن كثير ٤/ ٥٣١، ٥٣٢.

وقال تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [سورة الذاريات: ٢١].

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [سورة الروم: ٩].

وقال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ ۝٤٢﴾ [سورة الروم: ٤٢].

وغير ذلك من الآيات الكثيرات التي تحث على النظر والاعتبار، والتفكر والاتعاظ، بل إن الله تعالى قد ذم المعرضين عن التفكر في هذه الآيات، فقال: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ۝١٠٥﴾ [سورة يوسف: ١٠٥].

يقول ابن كثير ـ رحمه الله ـ في كلامه على هذه الآية:

«يخبر تعالى عن غفلة أكثر الناس عن التفكر في آيات الله ودلائل توحيده بما خلقه الله في السماوات والأرض من كواكب وأفلاك وجبال راسيات، وبحار زاخرات، وقفار شاسعات، وكم من أحياء وأموات، وحيوان ونبات، فسبحان الواحد الأحد، خلق أنواع المخلوقات، المتفرد بالدوام والبقاء والصمدية للأسماء والصفات»[١].

وقد جاء عن السلف آثار كثيرة في مدح التفكر والاعتبار والحث عليه، ولهذا لما سئلت أم الدرداء[٢] عن أفضل عمل أبي الدرداء قالت: «التفكر

---

(١) تفسير ابن كثير ٤/ ٥٥ باختصار.

(٢) خيرة بنت أبي حدرد، أم الدرداء الكبرى، حفظت عن النبيّ ﷺ، وروى عنها التابعون، كانت من فضلى النساء وعقلائهن، وذوات الرأي فيهن مع العبادة =

والاعتبار»[١].

وقال أبو سليمان الداراني[٢]: «إني لأخرج من منزلي فما يقع بصري على شيء إلا رأيت لله علي فيه نعمة، ولي فيه عبرة»[٣].

وعن الحسن البصري: «تفكر ساعة خير من قيام ليلة»[٤].

وقال وهب بن منبه[٥]: «ما طالت فكرة امرىء قط إلا فهم، ولا فهم امرؤ قط إلا علم، ولا علم امرؤ قط إلا عمل»[٦].

وقال عمر بن عبد العزيز: «الكلام بذكر الله عزّ وجلّ حسن، والفكرة

= والنسك، توفيت قبل أبي الدرداء في خلافة عثمان رضي الله عنه.
انظر ترجمتها في: الاستيعاب ٤/٤٤٧، ٤٤٨، الإصابة ٤/٢٩٥.

(١) رواه الإمام أحمد في الزهد ص ١٩٨.

(٢) عبد الرحمن بن أحمد الداراني، أبو سليمان، الإمام الكبير، زاهد عصره، له أقوال كثيرة في الزهد والحكمة، توفي سنة ٢١٥هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٥/٢١٤، حلية الأولياء ٩/٢٥٤ ـ ٢٨٠، البداية والنهاية ١٠/٢٥٥ ـ ٢٥٩، السير ١٠/١٨٢ ـ ١٨٦، شذرات الذهب ٢/١٣.

(٣) ذكره ابن كثير في تفسيره ٢/١٧٦، وذكر غيره من الآثار في الموطن نفسه.

(٤) رواه أحمد في الزهد ص ٣٨٥.

(٥) وهب بن منبه بن كامل بن سيبح بن ذي كبار الأنباري الصنعاني، الإمام العلامة الأخباري القصصي التابعي الثقة، ولي قضاء صنعاء، وكان ذا عبادة وزهد، وروايته للمسند قليلة، وإنما غزارة علمه في الإسرائيليات، توفي سنة ١١٠هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/١٦٤، الجرح والتعديل ٩/٢٤، تهذيب الأسماء واللغات ٢/١٤٩، السير ٤/٥٤٤ ـ ٥٥٧، البداية والنهاية ٩/٢٧٦ ـ ٣٠٥.

(٦) رواه ابن أبي الدنيا في كتاب التفكر والاعتبار، كما ذكر ذلك الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ١٠/١٦٤.

في نعم الله أفضل العبادة»[1].

ومما حث الله تعالى على تدبره القرآن، كما قال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [سورة النساء: ٨٢]، كما أنكر تعالى على الكفار الذين لم يتفكروا في شأن الرسول ﷺ وما جاء به، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾﴾ [سورة الأعراف: ١٨٤][2].

وكما حث الله على النظر والاعتبار والتفكر والاتعاظ، فقد ذم الذين يعطلون أفئدتهم عن التفكر، وأعينهم عن إبصار الحق، وآذانهم عن سماعه، فقال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [سورة الأعراف: ١٧٩].

وقال: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الأنفال: ٢٢].

والآيات في الحث على التفكر والاعتبار وذم من عطّل حواسه عن الخير كثيرة جداً، ولعل فيما ذكر كفاية.

٣ ـ ذم التقليد:

ومما يبرز مكانة العقل في الإسلام ما جاء في النصوص الشرعية الكثيرة من ذم التقليد، واتباع الآباء والكبراء والمتبوعين دون دليل، ذلك لأن في

(١) رواه أبو نعيم في الحلية ٥/ ٣١٤.

(٢) انظر الكلام على هذه الآية في فتح القدير للشوكاني ٢/ ٢٧١.

التقليد تعطيلاً لهذه النعمة العظيمة، نعمة العقل الذي ميّز الله به الإنسان عن الحيوان، وجعله يعرف به الخير من الشر، والنافع من الضار، فيؤثر الحق على الباطل، ويتبع هدى الله الذي بعث به رسله بيقين وعلم وبصيرة، لا مجرد أن فلاناً سلك هذا الطريق، وانتهج هذا المنهج، فيتبعه ويقلده تقليداً أعمى، فإن هذا قد تواترت الأدلة على ذمه، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [سورة الزخرف: ٢٣، ٢٤].

هكذا التقليد الأعمى، والمقلد الجاهل ليس لديه استعداد لاتباع الحق أو البحث عنه، أو المناقشة فيما هو عليه، لأنه ليس لديه حجة ولا برهان على صحة طريقه، فهو لا يقدر أن يدافع عنه، ولذا فهو يبتعد عن المواطن التي فيها تجلية الحق، ويكره من يسأله إقامة الأدلة والبراهين على صحة طريقه، أو فساد طريق غيره؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

بل إن عاقبة هذا التقليد تظهر بجلاء يوم الحساب، كما قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾ [سورة البقرة: ١٦٦، ١٦٧].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ يَتَحَآجُّونَ فِى ٱلنَّارِ فَيَقُولُ ٱلضُّعَفَٰٓؤُا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ ٱلنَّارِ ﴿٤٧﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا كُلٌّ فِيهَآ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ ٱلْعِبَادِ ﴿٤٨﴾﴾ [سورة غافر: ٤٧، ٤٨].

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيْتَنَآ أَطَعْنَا ٱللَّهَ وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولَا۠ ۝٦٦ وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ۝٦٧ رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا ۝٦٨﴾ [سورة الأحزاب: ٦٦ ــ ٦٨].

ومن هنا ندرك أن الإسلام يوجب على المسلم أن يبني عقيدته على علم ويقين، لا على جهل وتقليد لا يورث يقيناً، ويذم الإسلام المقلدين الذين يتبعون آباءهم وساداتهم دون برهان، ويعطلون العقل عن طلب الدليل المرسخ للإيمان.

٤ ــ محاربة الخرافة والشعوذة:

جاء الإسلام بمحاربة كل ما قد يتعلق به العقل البشري من الخرافات، والشعوذة[١]، والأوهام التي تستعبد عقول الناس، وتتلاعب بها، من: كهانة[٢]، وعرافة[٣]، وتنجيم[٤]، وغير ذلك، ففي الحديث: «لا عدوى ولا طيـرة[٥]، ....

(١) الشعوذة: خفة في اليد، وأخذ كالسحر، يُرى الشيء بغير ما عليه أصله في رأي العين. انظر: ترتيب القاموس ٢/ ٦٦٦.

(٢) الكهانة: هي عمل الكاهن، وهو الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار.
انظر: النهاية لابن الأثير ٤/ ٢١٤.

(٣) العرافة: هي عمل العراف، وهو الذي يدعي علم الغيب الذي استأثر الله تعالى به. انظر: النهاية لابن الأثير ٣/ ٢١٨.

(٤) التنجيم: عمل المنجم، وهو الذي ينظر في النجوم، يحسب مواقيتها وسيرها، ويدعي أنه يستطلع من ذلك أحوال الكون. انظر: المعجم الوسيط ٢/ ٩٠٥.

(٥) الطيرة: بكسر الطاء وفتح الياء، وقد تسكن، وهي: التشاؤم بالشيء، وهو مصدر: =

ولا هامة[1]، ولا صفر[2]، وفرّ من المجذوم كما تفر من الأسد»[3].

وقال ﷺ: «إن الرقى[4] والتمائم[5] والتولة[6] ....

= تطير، وأصله مأخوذ من زجر الطير وإثارتها، فما أخذ ذات اليمين سموه سانحاً، وما تياسر منها سموه بارحاً، ثم استعملوا ذلك في كل شيء من الحيوان وغير الحيوان، فتطيروا من الأعور والأعضب.
انظر: النهاية لابن الأثير ٣/١٥٢، الصحاح ٢/٧٢٨، التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٨٢، مفتاح دار السعادة ٢/ ٢٢٩.

(١) الهامة: الدابة، وكل ذي سم يقتل سمه.
انظر: ترتيب القاموس ٤/ ٤٨١، النهاية لابن الأثير ٢/ ٩٩٥.

(٢) الصفر: ما كانت تزعمه العرب من أن في البطن حية يقال لها الصفر تصيب الإنسان إذا جاع، وتؤذيه، وأنها تعدي. وقيل: ما كانت تعتقده الجاهلية من التشاؤم بشهر صفر.
انظر: النهاية لابن الأثير ٣/ ٣٥. وفتح المجيد: شرح باب ما جاء في التطير.

(٣) رواه البخاري في كتاب الطب، باب الجذام ٧/ ١٧، ومسلم بنحوه في كتاب السلام برقم ١٠٢، ٤/ ١٧٤٣.

(٤) الرقى: جمع رقية، وهي العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة كالحمى والصرع وغيرها.
انظر: النهاية لابن الأثير ٢/ ٢٥٤، ترتيب القاموس ٢/ ٣٥٣.

(٥) التمائم: أصلها خرزات تعلق لاتقاء العين، ويمكن أن تشمل كل ما علق لدفع العين.
انظر: النهاية لابن الأثير ١/ ١٩٧، شرح السنّة للبغوي ١٢/١٥٨، تيسير العزيز الحميد ص ١٣٦، ١٣٧.

(٦) التِوَلة ــ بكسر التاء وفتح الواو ــ ما يحبب المرأة إلى زوجها من السحر وغيره، جعله من الشرك لاعتقادهم أن ذلك يؤثر ويفعل خلاف ما قدّره الله تعالى. انظر: النهاية لابن الأثير ١/ ٢٠٠.

شرك»[1].

وأخبر ﷺ أن نسبة الحوادث إلى الكواكب كفر[2]، كما في الحديث القدسي: «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي وكافر بالكوكب، وأما من قال: مطرنا بنوء[3] كذا وكذا، فذلك كافر بي ومؤمن بالكوكب»[4].

٥ ــ تعليق التكليف بالعقل، وحفظه عما يخلّ به:

جعل الإسلام مدار التكليف ولزوم الأحكام على وجود العقل، إذ إن المجنون غير مكلف بالأحكام الشرعية، ولهذا ورد في الحديث: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الطفل حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل»[5].

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الطب، باب في تعليق التمائم ٤/٩، وابن ماجه في كتاب الطب، باب تعليق التمائم ٢/١١٦٦، ١١٦٧، وأحمد ١/٣٨١، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/٣٣٦، وصحيح ابن ماجه ٢/٢٦٩، كما رواه الحاكم في مستدركه، كتاب الرقي والتمائم ٤/٤١٧، ٤١٨، وقال صحيح الإسناد على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ورواه الحاكم أيضاً من طريق أخرى في كتاب الطب ٤/٢١٧، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وانظر: النهج السديد ص ٥٩، ٦٠.

(٢) انظر: العقل مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام ص ٦٢ ــ ٦٤.

(٣) النوء: النجم إذا مال للغروب. انظر: ترتيب القاموس ٤/٤٠٨.

(٤) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم ١/٢٠٥، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١٢٥، ١/٨٣، ٨٤.

(٥) رواه أحمد ١/١٤٠، وأبو داود في كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب أحداً ٤/١٤١، وابن ماجه في كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير =

ولعظم منزلة العقل في الإسلام جعله من الضروريات الخمس التي جاء الدين بحفظها وهي:

١ ــ الدين.

٢ ــ النفس.

٣ ــ العقل.

٤ ــ النسل.

٥ ــ المال[١].

وجعل في زواله بسبب الاعتداء عليه الدية كاملة[٢].

ومن هنا جاء الإسلام بالمحافظة على هذا العقل، وإبعاده عما يخل به، فحرم كل ما يؤثر عليه تأثيراً سلبياً، من المسكرات ونحوها، ففي الحديث: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[٣].

كل ذلك لأجل أن يبقى الإنسان سوياً في تفكيره، فيقوم بواجبه، والأصل من وجوده، وهو عبادة الله على الوجه الأكمل.

= والنائم ١/٦٥٨، والترمذي في كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد ٢/٤٣٨، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ١/٣٤٧.

(١) انظر: الموافقات للشاطبي ٣/٤٦ ــ ٤٨.

(٢) انظر الآثار في ذلك في السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الديات، باب ذهاب العقل من الجناية ٨/٨٦، والمصنف لابن أبي شيبة، كتاب الديات، باب في العقل ٩/٢٦٥، ٢٦٦، وقال ابن قدامة المقدسي: «لا نعلم في هذا خلافاً». انظر: المغني ٨/٤٥٨.

(٣) رواه مسلم في كتاب الأشربة رقم ٧٣، ٣/١٥٨٧.

مدى إدراك العقل لمسائل العقيدة:

إن من مظاهر اعتبار الإسلام للعقل وعدم إلغائه له أن أطلق له العنان في التفكير فيما يدركه ويشاهده، ومنعه من التفكير والتخبط فيما لا يدركه ولا يقع تحت حسه من المغيبات التي لا يمكن أن يصل في تفكيره فيها إلى نتيجة.

فالإسلام حين يفسح المجال للعقل في التفكر وأخذ العبر، والتوصل إلى النتائج يجعل ذلك قاصراً على ما يستطيعه من مظاهر هذا الوجود، مما يحيط به، ويقع تحت حواسه، أما ما غاب عنه مما لا يمكنه الوقوف على حقيقته، فإنه لا يشغله في البحث عنه، أو التيه في بحر الأوهام والخيالات، بل إنه ينهاه عن ذلك، ويعده من التكلف، ومن ضياع الوقت، ومسببات الحيرة، دون وصول إلى نتيجة.

وسأتناول في هذا المطلب ما يمكن إدراكه من مسائل العقيدة، وما لا يمكن إدراكه منها؛ لنعرف حدود مدارك ومجالات العقل فيما يتعلق بالعقيدة.

أولاً ــ ما يمكن إدراكه بالعقل من مسائل العقيدة:

إن من المقرر أن كل مسألة من مسائل العقيدة لا تتعارض مع العقل، إذ إن العقيدة الإسلامية ليس فيها ما تحيله العقول وتنفيه، لكن قد يأتي في الأخبار ما تعجز العقول عن معرفته، فهي تأتي بمحارات العقول، لا بمحالات العقول[1]، أي: أنها تأتي بما تحار فيه العقول لضعفها وضيق مداركها، ولا يمكن أن يكون في العقيدة الإسلامية ما يحكم العقل باستحالته.

---

(١) انظر: درء التعارض ١/ ١٤٧، ٣/ ٢٩٦، ٢٩٧.

فمن الأشياء ــ مثلاً ــ التي نؤمن بها وقد تستغربها العقول وتتعجب منها النفوس لعدم رؤيتها في الشاهد ما ورد في الحديث: «بينا رجل يسوق بقرة، إذ ركبها فضربها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث، فقال الناس: سبحان الله! بقرة تكلم! فقال: فإني أؤمن بهذا أنا وأبو بكر وعمر»[(١)] الحديث. . . وفيه كلام الذئب أيضاً.

ومن هنا يمكن القول بأن جميع مسائل العقيدة يستطيع الإنسان أن يدرك معانيها والمراد بها من خلال النصوص الشرعية، فإن الله سبحانه خاطبنا بما نعقل ونفهم، وأمرنا أن نتعقل ونفهم معاني تلك النصوص، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [سورة يوسف: ٢]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٢٩﴾ [سورة ص: ٢٩].

فالعقول يمكن أن تستقل بمعرفة بعض قضايا العقيدة على وجه الإجمال، أما على وجه التفصيل لا سيما فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته وأفعاله، فهذا لا يمكن أن تستقل العقول بمعرفته وإدراكه على التفصيل[(٢)].

فمن الأشياء التي يدركها الإنسان بعقله: وجود الله سبحانه وتعالى، فإن وجوده عزّ وجلّ مما يعلم به العقل، ويقطع به، وهو أمر مسلم به بين العقلاء، وليس هذا مجال بسط تلك الأدلة العقلية على الوجود الإلهي.

وكذلك مما يعلم ويقطع به عقلاً: اتصاف الله سبحانه وتعالى بالكمال

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأنبياء، الباب الرابع والخمسين ٤/١٤٩، ومسلم بنحوه في فضائل الصحابة رقم ١٣، ٤/١٨٥٧.

(٢) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز ١/٦.

المطلق، وتنزهه عن جميع النقائص، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن ثبوت الكمال له، ونفي النقائص عنه، مما يعلم بالعقل»[1].

فاتصاف الله تعالى بصفات الكمال مما يعلم بالعقل، حتى قال ابن القيم رحمه الله: «إنه قد ثبت بالعقل الصريح، والنقل الصحيح، ثبوت صفات الكمال للرب سبحانه، وأنه أحق بالكمال من كل ما سواه»[2].

ومما يمكن إدراكه كذلك بعض الحكم الظاهرة في الأشياء، فإن من يتأمل ويتفكر في المخلوقات وفي المأمورات والمنهيات قد يصل إلى كثير من حكمها.

وعلى كل حال، فإنه يمكن القول بأن كثيراً من مسائل العقيدة مما يمكن إدراكه بالعقل والتدليل عليه.

ثانياً ــ ما لا يمكن إدراكه بالعقل من مسائل العقيدة:

عرفنا فيما سبق أن الإسلام أفسح للعقل أن يتفكر في هذا الكون، وما يمكن أن يصل إليه عقله، ولكن في المقابل منعه، وحظر عليه الاشتغال في التفكير فيما لا يدركه عقله، وجعل الاشتغال بذلك ذريعة الخذلان، وسلّم الطغيان.

وقد جاء عن السلف ــ رحمهم الله ــ قولهم:

«العقل نوعان: عقل أعين بالتوفيق، وعقل كيد بالخذلان.

فالعقل الذي [أعين][3] بالتوفيق يدعو صاحبه إلى موافقة أمر الأمر المفترض الطاعة، والانقياد لحكمه، والتسليم لما جاء عنه... والعقل الذي

---

(١) الرسالة الأكملية، ضمن مجموع الفتاوى ٦/ ٧٣.

(٢) الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٨٠.

(٣) ساقطة من الأصل.

كيد يطلب بتعمقه الوصول إلى علم ما استأثر الله بعمله، وحجب أسرار الخلق عن فهمه، حكمة منه بالغة؛ ليعرفوا عجزهم عن درك غيبه، ويسلموا لأمره طائعين...»[1].

فللعقول حد، إن وقفت عنده نجت وسلمت، وإن تعدته ضلت وعطبت.

يقول السفاريني[2] رحمه الله:

«إن الله تعالى خلق العقول وأعطاها قوة الفكر، وجعل لها حداً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، لا من حيث ما هي قابلة للوهب الإلهي، فإذا استعملت العقول أفكارها فيما هو في طورها وحدها، ووفت النظر حقه أصابت بإذن الله تعالى، وإذا سلطت الأفكار على ما هو خارج عن طورها، ووراء حدها الذي حده الله لها، ركبت متن عمياء، وخبطت خبط عشواء[3]...»[4].

فالعقل البشري يحقر ويهين نفسه حين يبحث فيما لا سبيل إلى معرفته وإدراكه، فتغشاه الظلمة، وتستولي عليه الحيرة.

---

(١) نقله قوام السنّة عن ابن السمعاني في الحجة ق/ ١٨٧.

(٢) محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني الحنبلي، أبو العون، شمس الدين، محدث فقيه، أصولي مؤرخ، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ١١٨٨هـ.
انظر ترجمته في: هدية العارفين ٢/ ٣٤٠، الأعلام ٦/ ٢٤٠، معجم المؤلفين ٨/ ٢٦٢.

(٣) خبطه خبط عشواء: ركبه على غير بصيرة، والعشواء: الناقة لا تبصر أمامها.
انظر: ترتيب القاموس ٣/ ٢٠٥.

(٤) لوامع الأنوار البهية ١/ ١٠٥.

وسأذكر هنا مثالين اثنين فيما لا يحيط به الفكر، ولا يدركه العقل.

ـ **الأول: التفكر في كيفية ذات الله سبحانه وتعالى.**

فإن التفكر في كنه ذات الله سبحانه وتعالى لا يوصل إلى نتيجة صحيحة، كيف والله سبحانه وتعالى أعظم من أن تحيط به العقول، أو تدركه الأبصار، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [سورة طه: ١١٠].

فذاته سبحانه لا يحيط بها عقل، ولا يدركها فكر، والتفكير في ذات الله تعالى، ومحاولة معرفة حقيقته وكيفية صفاته تكلف منهي عنه، وقد روي في الحديث: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله، فإنكم لن تقدروا قدره»(١).

---

(١) قال العراقي في تخريجه لهذا الحديث: «رواه أبو نعيم في الحلية بالمرفوع منه بإسناد ضعيف، ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب من وجه آخر أصح منه، ورواه الطبراني في الأوسط، والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر، وقال: هذا إسناد فيه نظر.

وقال الزبيدي: حديث ابن عمر لفظه: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله».

هكذا رواه ابن أبي الدنيا في كتاب التفكر، وأبو الشيخ في العظمة، والطبراني في الأوسط، وابن عدي، وابن مردويه، والبيهقي وضعفه، والأصبهاني، وأبو النصر في الإبانة، وقال: غريب... وقال السخاوي: وهذه الأخبار أسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكسبه قوة، ومعناه صحيح.

انظر: تخريج أحاديث إحياء علوم الدين ٦/ ٢٤٥٧ ـ ٢٤٥٩، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ١/ ٣١١.

وقد ذكر الحافظ ابن حجر نحو هذا اللفظ موقوفاً على ابن عباس، وقال: «وسنده جيد»، كما في فتح الباري ١٣/ ٣٨٣.

كما ضعفه الهيثمي في المجمع ١/ ٨١، وضعف الألباني الحديث عند أبي الشيخ =

وجاء عن ابن الماجشون لما سئل عما جحدت به الجهمية قوله: «أما بعد، فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتايعت[1] الجهمية في صفة الرب العظيم، الذي فاقت عظمته الوصف والتقدير، وكلّت الألسن عن تفسير صفته، وانحسرت العقول دون معرفة قدره، فلم تجد العقول مساغاً، فرجعت خاسئة حسيرة، وإنما أمروا بالنظر والتفكير فيما خلق، وإنما يقال: «كيف» لمن لم يكن مرة ثم كان، أما من لا يحول ولا يزول، ولم يزل، وليس له مثل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو ـ إلى أن قال: ـ فالدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه لا تكاد تراه صغراً، يحول ويزول، ولا يرى له بصر ولا سمع، فاعزف غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه، بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها»[2].

فالتفكر في كنه ذات الله تعالى وصفاته من التكلف المذموم، الذي تعجز العقول عن دركه، وتضل الأفهام في قصده.

ـ الثاني: التعمق في البحث لطلب سر القدر:

ومما تضل الأفهام والعقول في التفكير فيه، ولا تصل فيه إلى نتيجة

= كما في ضعيف الجامع ٢/ ٣٨، ٣٩، بينما حسنه عند أبي نعيم في الحلية كما في صحيح الجامع ١/ ٥٧٢.

(١) التتايع: التهافت في الشر واللجاج، ولا يكون التتايع إلا في الشر، والسكران يتتايع: أي يرمي بنفسه.
انظر: الصحاح ٣/ ١١٩٢.

(٢) مختصر العلو ص ١٤٤، ١٤٥.

شافية: التمحل والتقعر في بحث دقائق مسائل القدر، وقد ورد في الحديث الذي رواه الإمام أحمد وغيره أن النبيّ ﷺ خرج ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، قال: فكأنما تفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب، فقال: «ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟! بهذا هلك من كان قبلكم».

فالمبالغة في بحث دقائق القدر وطلب أسراره مما لا يدركه العقل، وهو ذريعة للإلحاد والزيغ، يقول الإمام الطحاوي رحمه الله:

«وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب، ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة»[1].

فالبحث والتفكير فيما لا يصل فيه الإنسان إلى نتيجة مضيعة للأوقات، وضلال للأفهام، وزيغ للقلوب.

ويمكن أن يقال بإجمال: إن كل ما استأثر الله بعلمه من المغيبات، وكل ما طوى الله عنا خبره، فالبحث فيه مما لا تدركه العقول، وكل ما كان كذلك فإن الشرع ينهى عنه، ويوجه العقل لما فيه صلاحه، ولما يحتمله ويدركه.

مكانة الدلائل العقلية:

ينبغي أن يعلم أولاً أن الدلائل العقلية منها الصحيح، ومنها غير الصحيح، فليست كلها على وتيرة واحدة، فما اتفق عليه العقلاء فإنه يؤخذ به ويعتد به، وما خالف الكتاب والسنّة مما يدعى أن العقل دل عليه فليس

(١) العقيدة الطحاوية مع شرحها ١/ ٣٢٠.

بصحيح، وليس هو حجة عقلية، بل هو من قبيل الأوهام والخيالات والظنون.

وعليه فلا يصح الطعن في جنس الأدلة العقلية، كما لا يجوز قبولها بإطلاق، بل الصحيح منها يقبل، والباطل منها يرد، ومثل هذا الأدلة الشرعية المنسوبة إلى الرسول ﷺ، فليس كل ما نسب إليه يؤخذ به، بل لا بد من ثبوت صحة سنده، وإلا ففي الأحاديث ما هو ضعيف، وفيها ما هو موضوع مكذوب[1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنّة، وليس في ذلك ــ ولله الحمد ــ دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه العقل»[2].

وكثيراً ما يحصل التخبط والضلال وفساد الدلائل العقلية بسبب عزل العقل عن نور الوحي، مع ما يصاحبه من هوى وشهوات وشبهات، فيحصل بذلك فساد في الدلائل العقلية التي يظنها صاحبها قطعية، وهي في الحقيقة أوهام وخيالات.

وهنا أمر يتعين التنبيه عليه، وهو أن بعض أهل الكلام يجعلون دلالة القرآن والأحاديث من جهة الخبر المجرد، ولا يتصورون أنهما أتيا بالأصول

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٦/٤٦٩، ٤٧٠.

(٢) درء التعارض ١/١٩٤.

العقلية الدالة على ما فيهما من الأخبار، كالأدلة الدالة على التوحيد والصفات[1].

ولا شك أن هذا الزعم باطل، فإن القرآن قد اشتمل على خلاصة الأدلة العقلية بأقوى أسلوب، وأسهل وأخصر عبارة، مما يعجز عن الإتيان بمثلها أولئك المتكلمون.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«والقرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده وصفاته، وصدق رسله، وبها يعرف إمكان المعاد، ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به الحذاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها، وبما هو أحسن منها، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الفرقان: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [سورة الإسراء: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [سورة الحشر: ٢١][2].

ويقول في موطن آخر:

«وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنّة، مع زيادات وتكميلات

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٥٢، ٤٧٠.

(٢) مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ص ٦٥، وانظر: مجموع الفتاوى ٢/ ٤٦، ٤٧، معارج الوصول، ضمن مجموع الفتاوى ٩/ ١٦٣ ـ ١٦٩، درء التعارض ٩/ ٣٧.

لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين»[1].

والمقصود أن أدلة القرآن عقلية وشرعية، ففيها من الإقناع والوضوح والإيجاز ما ليس في أدلة المتكلمين العقلية المتميزة بالطول والغموض، والضعف والاضطراب.

وانظر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة الطور: ٣٥]، ففيه من الإيجاز والقوة والوضوح والدلالة على الخالق سبحانه وتعالى ما ليس في غيره من أدلة المتكلمين، فهو دليل شرعي وعقلي، إذ إن كل إنسان يدرك بعقله أنه لم يوجد من غير خالق، ولم يخلق نفسه، فلم يبق إلا أن له خالقاً أوجده، وهو الله تعالى.

قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ على الآية السابقة:

«أي أوجدوا من غير موجد؟ أم هم أوجدوا أنفسهم؟ أي: لا هذا ولا هذا، بل الله هو الذي خلقهم وأنشأهم بعد أن لم يكونوا شيئاً مذكوراً»[2].

وقد تجيء في القرآن عدة أدلة عقلية على مسألة واحدة، وذلك كمسألة إمكان البعث، فقد تنوعت الدلالات عليها:

ـ فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحياهم، كالذي أخبر الله تعالى عنه أنه مر على قرية خاوية، فاستبعد إحياءها بعد موتها، قال تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ

(١) منهاج السنّة ٢/ ١١٠.

(٢) تفسير ابن كثير ٦/ ٤٣٦.

عَلَىٰ قَرۡيَةٖ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ﴾ . . الآية [سورة البقرة: ٢٥٩].

وكما في قصة إبراهيم حين سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، فقال تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيۡفَ تُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمۡ تُؤۡمِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ قَالَ فَخُذۡ أَرۡبَعَةٗ مِّنَ ٱلطَّيۡرِ فَصُرۡهُنَّ إِلَيۡكَ ثُمَّ ٱجۡعَلۡ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٖ مِّنۡهُنَّ جُزۡءٗا ثُمَّ ٱدۡعُهُنَّ يَأۡتِينَكَ سَعۡيٗاۚ وَٱعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ۝٢٦٠﴾ [سورة البقرة: ٢٦٠].

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى، فإن الإعادة أهون من الابتداء، وذلك بالنظر إلى قدرة العبد ومعقوله، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ﴾ [سورة الحج: ٥].

وقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۝٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [سورة يس: ٧٨، ٧٩].

وقوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ﴾ [سورة الإسراء: ٥١].

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾ [سورة الروم: ٢٧].

ـ وتارة يستدل على ذلك بخلق السماوات والأرض، فإن خلقهما أعظم من إعادة الإنسان، كما في قوله: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَلَمۡ يَعۡيَ بِخَلۡقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحۡـِۧيَ ٱلۡمَوۡتَىٰۚ﴾ [سورة الأحقاف: ٣٣].

ـ وتارة يستدل على إمكانه بإحياء الأرض، كما في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا﴾ إلى قوله: ﴿كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ

تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ [سورة الأعراف: ٥٧][1].

والمقصود أن كثيراً من الأدلة الشرعية هي أدلة عقلية، وليست أخباراً مجردة عن البرهان، فضلاً عن أن تخالف العقول والأفهام.

وأحب أن أذكر هنا أن الإسلام يقدر ما قد يثيره العقل من تساؤلات حول بعض قضايا العقيدة، ويوجهه إلى الجواب المناسب والعلاج الملائم.

فقد يكون جوابه بالحجة العقلية المماثلة لتساؤله، فيقتنع بذلك، وقد يكون جوابه بتوجيهه إلى قطع مثل تلك التساؤلات، واشتغاله بما يهمه ويعنيه.

فمن الأول على سبيل المثال: ما رواه الإمام أحمد وابن ماجه، عن أبي رزين العقيلي[2] أنه قال: يا رسول الله، أكلنا يرى ربّه عزّ وجلّ يوم القيامة؟ وما آية ذلك في خلقه؟ فقال رسول الله ﷺ: «أليس كلكم ينظر إلى القمر مخلياً به؟» قال: بلى، قال: «فالله أعظم».

قال: قلت: يا رسول الله، كيف يحيـي الله الموتى، وما آية ذلك في خلقه؟ قال: «أما مررت بوادي أهلك محلاً؟» قال: بلى، قال: «أما مررت به يهتز خضراً؟» قال: بلى، قال: «ثم مررت به محلاً؟»، قال: بلى، قال:

---

(١) انظر: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، ضمن مجموع الفتاوى ٩/ ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر العامري، أبو رزين العقيلي، وافد بني المنتفق، وقيل: هو لقيط بن صبرة. وقيل: غيره.
انظر ترجمته في: الاستيعاب ٣/ ٣٢٤، الإصابة ٣/ ٣٣٠، تهذيب التهذيب ٨/ ٤٥٦، ٤٥٧.

«فكذلك يحيي الله الموتى، وذلك آيته في خلقه»[1].

ومن ذلك ما رواه الإمام أحمد في مسنده، أن هرقل كتب إلى النبيّ ﷺ: إنك تدعوني إلى جنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين، فأين النار؟! فقال رسول الله ﷺ: «سبحان الله، أين الليل إذا جاء النهار»[2].

قال ابن كثير تعليقاً على هذا الحديث:

«وهذا يحتمل معنيين: أحدهما: أن يكون المعنى في ذلك أنه لا يلزم من عدم مشاهدتنا الليل إذا جاء النهار أن لا يكون في مكان، وإن كنا لا نعلمه، وكذلك النار تكون حيث شاء الله عزّ وجلّ، وهذا أظهر.

والثاني: أن يكون المعنى أن النهار إذا تغشى وجه العالم من هذا الجانب فإن الليل يكون من الجانب الآخر، فكذلك الجنة في أعلى عليين فوق السماوات تحت العرش، وعرضها كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الحديد: ٢١]، والنار في أسفل سافلين، فلا تنافي بين كونها كعرض السماوات والأرض وبين وجود النار، والله أعلم»[3].

ومن ذلك ما جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ لما سئل عن كيفية حشر الكافر على وجهه يوم القيامة، قال: «أليس الذي أمشاه على الرجلين

---

(١) رواه أحمد ٤/ ١١، وروى بعضه ابن ماجه في مقدمة سننه، إلى قوله: «فالله أعظم»، باب فيما أنكرت الجهمية ١/ ٦٤، وحسنه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ١/ ٣٦.

(٢) رواه أحمد ٣/ ٤٤١، ٤٤٢، وقال ابن كثير: «هذا حديث غريب، وإسناده لا بأس به، تفرد الإمام أحمد». البداية والنهاية ٥/ ١٦.

(٣) تفسير ابن كثير ٢/ ١١٣.

في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟» قال قتادة: بلى وعزّة ربنا[1].

ومن ذلك أيضاً ما أثر عن ابن عباس لما سئل عن تكليم الله لعباده كلهم في وقت واحد، فقيل له: «كيف يكلمهم الله يوم القيامة كلهم في ساعة واحدة؟ قال: كما يرزقهم في ساعة واحدة»[2].

ومن الأسلوب الثاني وهو توجيه الشخص إلى قطع تلك التساؤلات ما ورد في الحديث الذي رواه مسلم: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا وكذا؟ حتى يقول له: من خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته»[3].

ومن ذلك: نهي الإسلام عن التمحل في بحث أسرار القدر، كما في الحديث حين خرج الرسول ﷺ ذات يوم والناس يتكلمون في القدر، فغضب عليهم، وقال: «ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض؟ بهذا هلك من كان قبلكم».

وكذلك نهيه عن تتبع المتشابهات، وأمره بأن يقول المسلم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [سورة آل عمران: ٧].

---

(١) رواه البخاري في تفسير القرآن، سورة الفرقان ــ ٢٥، باب قوله: (الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم) الآية، ٦/ ١٤، ومسلم بنحوه في كتاب صفات المنافقين رقم ٥٤، ٤/ ٢١٦١.

(٢) ذكره شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٥/ ١٣٣، ولم أجد من رواه عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٢١٤، ١/ ١٢٠.

وقبل أن أنهي الكلام في هذا المطلب أشير إلى ما يتقوله ويزعمه أهل الكلام من أن أهل الحديث والسنّة أهل تقليد، ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، ولا يرون الاستدلال بالأدلة العقلية[1].

ومن المعلوم أن هذا الزعم باطل، فليس أحد من أهل السنّة ينكر النظر والاستدلال والتفكر والاعتبار الذي أمرت به الشريعة، ولكنهم أنكروا ما يزعمه أهل الكلام من الأدلة العقلية المخالفة للكتاب والسنّة، ولما عرف من كثرة مخالفة أهل الكلام بأدلتهم العقلية للنصوص الشرعية صار من السلف من يذم أدلة أهل الكلام العقلية مطلقاً، ويطعن بها، وفي المقابل ظن من ظن من أهل الكلام أن السلف يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا يقيمون لها وزناً ولا اعتباراً، وأنهم لا يستطيعون أن يقيموا الدلائل العقلية على صحة عقائدهم، وغير ذلك من المزاعم[2].

والحق أنه ليس في أهل السنّة من يطعن في جنس الأدلة العقلية[3]، ولكنهم يطعنون فيما يخالف الأدلة الشرعية، مما يزعم أنه دليل عقلي.

قال قوام السنة رحمه الله:

«ولا نعارض سنة النبي ﷺ بالمعقول؛ لأن الدين إنما هو الانقياد والتسليم، دون الرد [و][4] الرضا يوجبه العقل؛ لأن العقل ما يؤدي إلى قبول

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٥٥.

(٢) انظر: النبوات ٦٧، ٦٨، مجموع الفتاوى ٤/ ٥٥، ٥٦.

(٣) انظر: درء التعارض ١/ ١٩٤.

(٤) ساقطة من الأصل.

السنّة، فأما ما يؤدي إلى إبطالها فهو جهل لا عقل»[1].

فالعقل تابع للشرع، وليس العكس؛ لأن العقل عرضة للواردات التي ترد عليه من الشهوات والشبهات، ولهذا أحسن الباقلاني حين ذكر الأدلة فذكر العقل في المرتبة الخامسة[2]، بخلاف القاضي عبد الجبار الذي جعله في المرتبة الأولى[3].

والمقصود أن السلف ــ رحمهم الله ــ لم ينكروا الأدلة العقلية، ولم يطعنوا في جنسها، بل إنهم يستدلون ببعض الأقيسة العقلية على بعض المسائل العقدية، ومن ذلك استعمالهم قياس الأولى في حق الله تعالى، استناداً إلى قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [سورة النحل: ٦٠]، وهو أن كل كمال ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالله سبحانه وتعالى أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، ثبت نوعه للمخلوق المربوب، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه ــ وهو ما تضمن سلب هذا الكمال ــ إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات أو تنزه عن المخلوق فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى[4].

وقد استعمل الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ هذا القياس، وسلك هذا

---

(١) الحجة لقوام السنّة ق/ ٢٦٩.

(٢) انظر: الإنصاف ص ١٩، ٢٠.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

(٤) انظر: درء التعارض ١/ ٢٩، ٣٠، مجموع الفتاوى ١/ ٤٨.

المسلك، وذلك في مثل بيانه لإمكان كون الله تعالى عالماً بجميع المخلوقات، مع كونه بائناً عن العالم فوق العرش[1]، فضرب لذلك مثلين بالمخلوق ليبين أن ذلك لما كان جائزاً في حق المخلوق فالخالق أولى بذلك.

والمثلان المضروبان في ذلك، ذكرهما بقوله: «لو أن رجلاً كان في يديه قدح من قوارير صاف، وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها، وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وما هو، ومن غير أن يكون في شيء مما خلق»[2].

والغرض هنا التنبيه إلى أن السلف ـ رحمهم الله ـ استعملوا الأقيسة والدلائل العقلية، ولم ينكروها بإطلاق، وإنما أنكروا ما كان منها فاسداً مما يخالف الشرع، ويعلم فساده بالعقل، مما يتذرع به المتكلمون لإبطال ما ثبت في النصوص الشرعية من مسائل أصول الدين، وتحريفها عن معانيها الصحيحة، بحجة أن معانيها تخالف القواطع العقلية، والدلائل البرهانية، فيعمدون إلى صرف معاني النصوص إلى ما زعموه من تلك الأدلة العقلية،

(١) انظر: درء التعارض ٧/ ١٥٤.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية، ضمن عقائد السلف ص ٩٤.

والتي حقيقتها إنما هي خيالات وأوهام زينها لهم الشيطان، فظنوها قواطع لا يدخلها شك ولا ريب.

فهذا هو الذي كرهه السلف، وحذروا منه ومن أهله، وأما أصل استعمال الدلائل العقلية فهذا مما دل عليه وجاء به الكتاب والسنّة، وعمل به سلف الأمة رحمهم الله تعالى.

● ● ●

المبحث الثاني

منزلة الأدلة العقلية عند المتكلمين

يُعدّ الحديث عن منزلة الأدلة العقلية عند المتكلمين من أهم مقاصد هذا البحث، وذلك لمغالاة المتكلمين في رفع الأدلة العقلية فوق منزلتها الطبيعية، واغترارهم بها، ووثوقهم بنتائجها، وتسليمهم لها تسليماً مطلقاً، دون نقاش ولا تمحيص، الأمر الذي كان سبباً في انحرافهم وضلالهم في منهجهم وعقيدتهم.

فكثير من أهل الكلام إنما يرى الحكم القاطع والدلالة الصحيحة في العقل؛ لأنه هو الذي يوصل إلى برد اليقين، والنتائج الصحيحة ـ على حد زعمهم ـ، وفي هذا يقول الجاحظ[1]، وهو من خطباء المعتزلة وأدبائهم:

---

(١) عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ البصري المعتزلي، متبحر ذو فنون، وصاحب تصانيف، وكان ماجناً قليل الدين، توفي سنة ٢٥٥هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/ ١٤٠ ـ ١٤٤، السير ١١//٥٢٦ ـ ٥٣٠، ميزان الاعتدال ٣/ ٢٤٧، لسان الميزان ٤/ ٣٥٥ ـ ٣٥٧، شذرات الذهب ٢/ ١٢١، ١٢٢.

«وما الحكم القاطع إلاَّ للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلاَّ للعقل»[1].

ونرى القاضي عبد الجبار حين يذكر أنواع الدلالة يذكر العقل في أولها، فيقدمه على الكتاب والسنة والإجماع[2].

وهذا دليل على قناعتهم بأن الاعتماد على العقل أقوى وأولى من الاعتماد على الشرع، الذي لا تكسب نصوصه ـ عندهم ـ يقيناً قاطعاً، ولا علماً جازماً، وإنما تفيد ظناً، يرد عليه من الواردات ما يضعف الاحتجاج به، والاعتماد عليه، وبالتالي فلا يوثق بدلالته ومفهومه، وقد يذكر استئناساً واعتضاداً، لا اعتماداً واحتجاجاً، حتى إن منهم من يقول بأن الشرع لا يعتمد عليه في إثبات صفات الله تعالى، وإنما يعتمد في ذلك عندهم على عقولهم[3].

ولشطط المتكلمين وسوء استخدامهم للعقل، وعدم توازنهم وقدرتهم على الجمع بين الشرع والعقل، نجد تخبطهم في هذا الجانب جلياً واضحاً، فمنهم من أوجب وحرم أشياء على الله وعلى العباد بمقتضى العقل، وجعل العباد مثابين أو معاقبين على أشياء يدركها العقل، ولو لم يرد بها الشرع، ومنهم من أجاز على الله أشياء يتنزه عنها سبحانه وتعالى، من القبائح، والظلم، ونحو ذلك.

كما أننا نجد المتكلمين قاطبة يبلغ بهم الاغترار بالعقل وتمجيده ـ على حساب الشرع ـ إلى أن يردوا النصوص الشرعية، المخالفة لعقولهم

---

(1) رسالة التربيع والتدوير للجاحظ ص ١٤.

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

(3) انظر: درء التعارض ٢/ ١٣.

وأفهامهم، فجعل العقل حاكماً مهيمناً، والشرع تابعاً، فما وافق العقل من نصوص الشرع قبل، وما خالفه رد، إما بتأويل أو بتفويض، أو بتكذيب.

وسأبرز منزلة الأدلة العقلية عند المتكلمين من خلال مسألتين:

ـ **الأولى**: التحسين والتقبيح.

ـ **الثانية**: تقديمهم العقل على الشرع عند التعارض.

● ● ●

أولاً:

التحسين والتقبيح

يقصد بالتحسين والتقبيح هنا معرفة ما إذا كان حسن الشيء وقبحه ذاتياً في الشيء نفسه، ومدركاً بالعقل، أم أنه اعتباري ونسبي، وليست الأشياء في ذاتها حسنة ولا قبيحة.

وقد اختلف أهل الكلام في ذلك على قولين رئيسين:

الأول: قول المعتزلة، وهو أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتي، ويمكن إدراكه بالعقل.

الثاني: قول الأشاعرة، وهو أن الحسن والقبح في الأشياء اعتباري ونسبي، أي: أنه ليس صفة لازمة وذاتية في الشيء، وإنما يعرف حسن الأشياء وقبحها باعتبارات إضافية.

وقبل أن أبسط الكلام في هذين القولين وأبين ما فيهما من خطأ وصواب، أرى من المهم بيان معاني الحسن والقبح، وتحديد محل النزاع، فأقول:

يطلق الحسن والقبح على عدة معان، بعضها متفق عليه بين أهل الكلام وغيرهم، وبعضها مختلف فيه.

والمعاني التي تراد بالحسن والقبح هي:

الأول: يطلق الحسن والقبح ويراد به ما يوافق غرض الفاعل من الأفعال وما يخالفه، فما يوافق غرضه يسمى حسناً، وما يخالفه يسمى قبيحاً، ويعبر عنه بموافقة وملائمة الطبع، ومنافرته، وقد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبح ما فيه مفسدة، وما خلا منهما فليس شيئاً منهما، بل هو عبث.

والحسن والقبح بهذا المعنى اعتباري نسبي، وليس ذاتياً، فإن قتل زيد مثلاً مصلحة لأعدائه، ومفسدة لأوليائه(١).

الثاني: كون الشيء صفة كمال، أو صفة نقص، كالعلم والجهل(٢).

ويرى شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ أن هذا المعنى راجع إلى المعنى الأول: لأنه عائد إلى الموافقة والمخالفة، وهو اللذة والألم، فالنفس تلتذ بما هو كمال لها، وتتألم بالنقص، فيعود الكمال والنقص إلى الملائم والمنافي(٣).

وهذان المعنيان لا نزاع بين أهل الكلام أنهما عقليان يستقل العقل

---

(١) انظر: المستصفى ١/٥٦، الإحكام للآمدي ١/٧٩، الأربعين للرازي ص ٢٤٦، أبكار الأفكار ق/١٧٣، المواقف ص ٣٢٤، حاشية الكلنبوي ٢/ ٢١٠ ــ ٢١١.

(٢) انظر: المحصل للرازي ص ٢٩٣، المواقف ص ٣٢٣، حاشية الكلنبوي ٢/ ٢٠٩، ٢١٠.

(٣) انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر ٨/ ٣١٠، ضمن مجموع الفتاوى.

بإدراكهما[1].

الثالث: كون الفعل يتعلق به المدح والثواب، أو الذم والعقاب[2].

فما تعلق به المدح والثواب في الدنيا والآخرة كان حسناً، وما تعلق به الذم والعقاب في الدنيا والآخرة كان قبيحاً.

وهذا المعنى هو الذي وقع فيه النزاع بين أهل الكلام.

فالمعتزلة رأوا أن الحسن والقبح بهذا المعنى وصف ذاتي يمكن إدراكه بالعقل.

يقول القاضي عبد الجبار: «قد ذكرنا أن وجوب المصلحة، وقبح المفسدة متقرران في العقل»[3].

وقال في موطن آخر: «إن في الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله»[4].

وقال: «قد بينا بطلان قول المجبرة الذين يقولون إن بالعقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن، وإن ذلك موقوف على الأمر والنهي، بوجوه كثيرة، فليس لأحد أن يقول: إنما يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبيح»[5].

---

(١) انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، للدكتور محمد ربيع مدخلي ص ٨٢.

(٢) انظر: المحصل للرازي ص ٢٩٣، المواقف ص ٣٢٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٥.

(٤) المغني للقاضي عبد الجبار ١٤/٧.

(٥) المرجع السابق ١٤/١٥٣.

فالمعتزلة إنما جعلوا الشرع كاشفاً عن أشياء معلومة مسبقاً بالعقل، أي: معلوم بالعقل حسنها أو قبحها، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار:

«واعلم أن النهي الوارد عن الله عزّ وجل يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه، لا أنه يوجبه»[1].

فهم اعتقدوا أن صفات الأشياء من حسن وقبح موجودة في الأشياء قبل ورود الشرع بها، وأن الشرع لا يحسن ولا يقبح ابتداء، بل يكشف عن أشياء مستقرة سلفاً.

وهنا مسألة ينبغي التنبه لها، وهي أن المعتزلة يرون كغيرهم أن بعض الأشياء إنما يعلم حسنها أو قبحها بالشرع، ولا يدرك العقل حسنها ولا قبحها، ضرورة ولا نظراً، وإن كان في الجملة يعلم حسن كل ما أمر به الشرع، ويدرك الحسن إجمالاً، ويعلم قبح الأشياء التي نهى عنها الشرع، ويدرك القبح إجمالاً، ومن تلك الأشياء تفاصيل العبادات التي لا يدرك العقل حكمتها، وذلك كحسن كون صلاة المغرب ثلاث ركعات، والفجر ركعتين مثلاً، وكذلك حسن تعجيل الفطر للصائم، وقبح تحري الصلاة وقت النهي، وحسن صيام آخر يوم من رمضان، وقبح صيام أول يوم من شوال، ونحو ذلك مما لا يدركه العقل ابتداء.

ومن ذلك أيضاً: إلزام العاقلة الدية، يقول القاضي عبد الجبار:

«كما ورد الشرع في إلزام العاقلة الدية، ولم يقع منها إتلاف، وهذا

---

(١) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٢٥٤.

مما لا مدخل له في التكاليف العقلية، وإن كانت مجوزة لورود السمع به»[1].

فالمعتزلة يرون أن بعض تفاصيل الحسن والقبح لا تدرك بالعقل، وإنما يبينها الشرع، ولذلك أوجبوا على الله بعثه الرسل.

يقول القاضي عبد الجبار بعد أن قرر هذا المعنى:

«لما لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا الرسل؛ ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها»[2].

وأما الأشاعرة فقد رأوا أن الحسن والقبح الذي يتعلق به المدح والثواب، أو الذم والعقاب، إنما يدرك بالشرع فحسب، وليست الأشياء في ذاتها حسنة ولا قبيحة، بل توصف بذلك باعتبارات غير حقيقية.

وفي هذا يقول الآمدي في سياقه لمذهب الأشاعرة:

«إن الحسن والقبح ليس وصفاً ذاتياً للحسن والقبيح، ولا أن ذلك مما يدرك بضرورة العقل ونظره، بل إطلاق لفظ الحسن والقبح عندهم باعتبارات غير حقيقية، بل إضافية يمكن تغيرها وتبدلها بالنظر إلى الأشخاص والأزمان والأحوال»[3].

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١٤/ ١٦٤، وانظر المصدر نفسه ص ١٥٢، ١٥٣، ١٦٢، ١٦٣، أبكار الأفكار ق/ ١٧٢، الإحكام للآمدي ١/ ٨٠، المواقف ص ٣٢٤، شرح المقاصد ٤/ ٢٨٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٥، وانظر المصدر نفسه ص ٥٦٤.

(٣) أبكار الأفكار ق/ ١٧٣.

ويقول الجويني: «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع، وموجب السمع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس، فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس، فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله»(١).

فالأشاعرة يرون أن مدار حسن الأشياء وقبحها على ورود الشرع بالأمر بها، أو النهي عنها.

يقول الإيجي: «ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه، وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر»(٢).

بل إن منهم من صرح بأن لله تعالى أن يجعل الواجبات على العباد محرمات، وبالعكس(٣).

وعليه فقد يأمر الله بالشرك فيكون حسناً، وينهى عن التوحيد فيكون

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٢٥٨، وانظر: نهاية الإقدام ص ٣٧٠، شرح المقاصد ٤/ ٢٨٢.

(٢) المواقف ص ٣٢٣، وانظر: شرح المقاصد ٤/ ٢٨٢، الغنية في أصول الدين ص ١٣٥.

(٣) انظر: حاشية الكلنبوي ٢/ ١٨٦.

قبيحاً، والعقل لا يدرك حسن هذا، ولا قبح ذاك، كما أن له تعالى أن يأمر بالزنى، والخمر، وقتل النفس ظلماً، فيكون ذلك حسناً، وينهى عن الصلاة، والإحسان، فيكون ذلك قبيحاً، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

ومن أبرز حجج الأشاعرة على قولهم بعدم التحسين والتقبيح العقليين ما مثلوا بـه من أن الكذب لو كـان قبحه ذاتياً لما تخلف عنه القبـح، قالوا: وهذا باطل؛ لأنه قد يحسن الكذب كما إذا كان فيه عصمة دم مسلم من القتل ظلماً مثلاً[1].

ولكل من الفريقين: المعتزلة والأشاعرة، حجج ومناقشات لتأييد ما ذهبوا إليه، والرد على ما انتقدوا عليه، ولكن لا يتسع المجال لبسطها وتفنيدها[2]، وسأكتفي هنا بذكر ما يترتب على قول كل طائفة من لوازم فاسدة، ثم أتبع ذلك ببيان الحق في تلك المسائل إن شاء الله تعالى، فأقول:

لقد كان كل من المعتزلة والأشاعرة على طرفي نقيض في مسألة الحسن والقبح، وقد ترتب على ما ذهب إليه كل فريق مسائل ولوازم يشهد الشرع والعقل ببطلانها وفسادها.

فالمعتزلة أوجبت على الله ـ بعقولها ـ أشياء رأتها حسنة، وحرمت ومنعت عليه أشياء رأتها قبيحة، وانظر على سبيل المثال ما قاله الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُخْرَىٰ ۝٤٧﴾ [سورة النجم: ٤٧]،

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٨٢، المواقف ص ٣٢٥، شرح المقاصد ٤/ ٢٨٥.

(٢) انظر حجج الطائفتين ومناقشاتهما في: أبكار الأفكار ق/ ١٧١ ـ ١٨١، الإحكام للآمدي ١/ ٨٠ ـ ٨٧، المطالب العالية للرازي ٣/ ٢٨٩ ـ ٣٥٨، نهاية الإقدام ص ٣٧٨ ـ ٣٩٣، شرح المقاصد ٤/ ٢٨٤ ـ ٢٩٣، المواقف ص ٣٢٤ ـ ٣٢٧.

حيث قال: «لأنها واجبة عليه في الحكمة؛ ليجازي على الإحسان والإساءة»[1].

وقال القاضي عبد الجبار: «إن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وإنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه... وأنه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه ــ يعني العبد ــ وإلا كان مخلاً بواجب»[2].

وفي المقابل فإن الأشاعرة قد أجازوا على الله تعالى فعل أشياء يتنزه عنها الرب عزّ وجلّ، ولا يصح أن تنسب إليه أبداً، حتى أجازوا عليه تعالى تعذيب عباده المخلصين، وجعلهم في سجين، وتنعيم أعدائه الكافرين، وجعلهم في عليين، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

هذا، ومن الأشياء المتعلقة بهذا الموضوع والتي حصل فيها الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، ما يلي:

١ ــ اللطف:

عرّف القاضي عبد الجبار اللطف بقوله: «هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار [الواجب][3]، أو إلى ترك القبيح»[4].

---

(١) الكشاف للزمخشري ٤/ ٣٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٣.

(٣) ساقطة من الكتاب، ويدل عليها ما ورد في ص ٧٧٩، من المصدر نفسه، وهو شرح الأصول الخمسة، حيث قال القاضي هناك: «وأما اللطف والمصلحة فواحد، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجباً، أو يجتنب عنده قبيحاً على وجه لولاه لما اختار ولما اجتنب».

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩.

ومعنى هذا أن العبد المكلف أمامه واجبات عليه أن يؤديها، وقبائح يجب عليه اجتنابها، فيجب على الله أن يفعل ما به يكون العبد أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية، من غير أن يضطره هذا الفعل إلى عمل الطاعة، أو اجتناب المعصية[1].

وقد ذكر الإيجي أن اللطف فسر بأنه: «الذي يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية»[2].

ويرى أكثر المعتزلة أن اللطف واجب على الله[3]، وإذا لم يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية لم يكن قد أتى بما يجب عليه تجاه عبيده»[4].

يقول القاضي عبد الجبار: «وإنما قلنا في اللطف إنه واجب لا بد منه؛ لأنه تعالى إذا قصد بالتكليف تعريض المكلف للثواب، وعلم أنه لا يتعرض للوصول إليه إلا عند أمر لولاه لكان لا يتعرض، فلو لم يفعله لنقض ذلك

---

(١) انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص ١١٣.

(٢) المواقف ص ٣٢٨، وانظر: شرح الجلال الدوانيّ على العضدية ٢/ ١٨٩، وحاشية الكلنبوي ٢/ ١٨٩، شرح المقاصد للتفتازاني ٤/ ٣١٣.

(٣) ذكر القاضي عبد الجبار أن بشر بن المعتمر ومن تابعه ذهبوا إلى أن اللطف غير واجب على الله. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠.
وذكر الشهرستاني أن بشراً انفرد عن المعتزلة بمسائل، وذكر هذه المسألة منها، ونقل عنه قوله: «إن عند الله لطفاً لو أتى به لآمن جميع من في الأرض إيماناً يستحقون عليه الثواب... وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده». الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٦٥.

(٤) انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة ص ١٩٣ ـ ١٩٥.

الغرض الذي له كلفه، كما أن أحدنا لو كان غرضه من زيد إذا دعاه إلى طعامه أن يحضره فيأكل طعامه، وعلم أنه لا يختار ذلك إلا عند اللطف في المسألة، فلو لم يفعله لنقض ذلك الغرض الذي دعاه إلى طعامه، ويحل بإخلاله بذلك محل أن يمنعه من نفس تناول الطعام، وكذلك لو لم يفعل تعالى اللطف الذي ذكرناه كان بمنزلة ألا يمكن العبد مما كلفه من قبح التكليف»[1].

وقال أيضاً:

«ولو أنه تعالى لم يعرفه ما يدعوه من الأفعال إلى فعل ما وجب عليه، أو لم يفعل به الألطاف التي عندها يختار ما كلفه، لكان غير مزيح لعلته، فلا بد من أن يفعل تعالى سائر ما ذكرناه، ليكون مزيحاً لعلته، فيحسن عند ذلك أن يكلفه، فبحصول ما ذكرناه من إزاحة علة المكلف، وإن اختلفت وجوهه يجب أن يفعل تعالى ما يدعوه به إلى ما كلف، أو يقوي دواعيه، أو يعلمه، أو يدله على ما عنده يحصل له الدواعي»[2].

ومما يحسن التنبيه إليه هنا أن القاضي عبد الجبار يرى أن اللطف الواجب هو ما كان متأخراً عن التكليف لا ما كان متقدماً عليه ولا مقارناً له[3].

وعلى كل حال، فالمعتزلة أوجبوا على الله ـ بعقولهم ـ أن يفعل ما

---

(١) متشابه القرآن ص ٧١٩.

(٢) متشابه القرآن ص ٧١٦.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٥٠، ٥٢١، المغني للقاضي عبد الجبار ١٤/٥٣، المعتزلة وأصولهم الخمسة للمعتق ص ١٩٣ ـ ١٩٥.

يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، وإذا لم يفعل ذلك لم يؤد ما عليه.

وأما الأشاعرة فإنهم لم يوجبوا على الله اللطف، وذلك بناء على قولهم في الحسن والقبح، وأنهما شرعيان، وأن الإيجاب إنما يكون بالشرع لا بالعقل، ولم يأت في الشرع ما يدل على وجوب اللطف على الله، واحتجوا على المعتزلة بأنه لو كان اللطف واجباً للزم أن يكون في كل عصر نبيّ، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولكان علماء الأطراف مجتهدين متقين، إذ لا شك أن الطاعة بذلك أقرب وأسهل[1]، فلما لم يكن ذلك كذلك دلّ على أن اللطف ليس واجباً على الله.

٢ ـ الصلاح والأصلح:

عرف الشهرستاني الصلاح بأنه: «ضد الفساد، وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحاً، وهو الفعل المتوجه إلى الخير، من قوام العالم، وبقاء النوع عاجلاً، والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلاً»[2].

كما عرف الأصلح بأنه: «إذا صلاحان وخيران، فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح»[3].

وقد فسر القاضي عبد الجبار الصلاح بأنه النفع[4]، وفسر الأصلح في

---

(١) انظر: المواقف ص ٣٢٨، ٣٢٩، حاشية الكلنبوي ٢/ ١٩٠.

(٢) نهاية الإقدام ص ٤٠٦.

(٣) المرجع السابق ص ٤٠٦.

(٤) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٤/ ٣٥، وانظر ص ٥٧ من المصدر نفسه.

باب الدين بأنه: «فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف من الواجبات العقلية»[1].

وقد ذهب المعتزلة إلى القول بوجوب رعاية الصلاح على الله تعالى فيما يتعلق بالدين، أي: إنهم أوجبوا على الله أن يفعل ويقدر كل ما هو صلاح لكل عبد في أموره الدينية، فلو قدر على عبد من عباده ما يعلم أن الخير والنفع والصلاح له بخلافه لكان فاعلاً ما لا يجوز له، وتاركاً ما يجب عليه.

وهناك بعض الخلاف بين المعتزلة في هذه المسألة، فبعضهم أوجب على الله رعاية الصلاح والأصلح، والبعض الآخر يرى وجوب الصلاح فقط.

كما أن بعضهم أوجبه في أمور الدين والدنيا، والبعض الآخر أوجبه في أمور الدين فقط[2].

والمقصود بيان أن المعتزلة اتفقوا على القول بأنه يجب على الله تعالى رعاية الصلاح، قال الشهرستاني: «واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد».

ثم ذكر أن الأصلح في وجوبه خلاف عندهم[3].

---

(١) المغني ١٤/ ٦١.

(٢) انظر تفصيل مذهب المعتزلة في: المغني للقاضي عبد الجبار ١٤/ ٣٣ وما بعدها، ١١/ ٥٩، وما بعدها، المحصل للرازي ص ٢٩٥، الإرشاد ص ٢٨٧ ـ ٣٠٠، غاية المرام ٢٢٤ ـ ٢٤٥، نهاية الإقدام ٤٠٤ ـ ٤١٠، حاشية الكلنبوي ٢/ ١٩٠ ـ ١٩٢، شرح المقاصد ٤/ ٣٣٠.

(٣) الملل والنحل ١/ ٤٥.

وينقل عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم[1] أنهما اتفقا على أنه «لا يقال إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده»[2].

ونقل العلماء عن النظام قوله: «إن الله عزّ وجلّ لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة؛ لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً. . . وأن الله لا يقدر على أن يعمي بصيراً، أو يزمن صحيحاً، أو يفقر غنياً، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر على أن يغني فقيراً، أو يصح زِمناً، إذا علمَ أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم.

وقد كفره البصرية من المعتزلة بذلك، وقالوا: إن الله قادر على ذلك، ولكنه يجب ألا يفعله[3].

وذكر الآمدي أن طوائف المعتزلة ذهبت إلى أن «رعاية الصلاح في فعله تعالى واجبة. . وأما الأصلح فهم فيه مختلفون: طائفة ألحقته بالصلاح في وجوب الرعاية، وطائفة أحالت القول بوجوبه، بناء على أن ما من صالح

---

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو هاشم المعتزلي، من كبار الأذكياء، أخذ عن والده أبي علي الجبائي، وله مصنفات وتلاميذ، توفي سنة ٣٢١هـ.
انظر ترجمته في: طبقات المعتزلة ١٠٠ ـ ١٠٣، وفيات الأعيان ٢/٣٥٥، البداية والنهاية ١٥/٦٣، ٦٤، شذرات الذهب ٢/٢٨٩.

(٢) الملل والنحل ١/٨١.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق ص ١٣٣، ١٣٤، الانتصار للخياط ص ٥٤.

إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى ما لا نهاية»[1].

فالمعتزلة يرون أن على الله أن يفعل بالعبد كل ما فيه نفعه وصلاحه، وأن جميع ما فعله وقدره على عباده فهو صلاح لهم، وليس هناك فعل يمكن أن يفعله تعالى يكون أحسن مما هم عليه، فالله ـ عندهم ـ لا يقدر على شيء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين[2].

وذهبت الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح لعباده، بل له أن يفعل ما يشاء، وإن لم يكن ذلك الفعل صلاحاً لبعض عباده، وفي هذا يقول الغزالي: «وندعي أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد»[3].

ويقول الآمدي: «ورعاية الصلاح والأصلح عليه مستحيل»[4].

وقد ردوا على المعتزلة بردود كثيرة، منها:

١ ـ أنه لو وجب عليه الأصلح لعباده لما خلق الكافر، الفقير، المعذب في الدنيا والآخرة، سيما المبتلى بالأسقام، والآلام، والمحن، والآفات.

٢ ـ يلزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار، إذ لو كان الخروج أو عدم الدخول أصلح لفعل.

---

(١) غاية المرام ص ٢٢٤.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ١٦٤.

(٣) الاقتصاد ص ١١٥.

(٤) غاية المرام ص ٢٢٨، وانظر: المحصل للرازي ص ٢٩٥، نهاية الإقدام ص ٤٠٦ ـ ٤١٠.

فإن قيل: نعم، يلزم أن الأصلح لهم الخلود، لعلمه بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه.

قيل: لا خفاء في أن الإماتة وقطع العذاب، ثم سلب العقول أصلح.

٣ ـ لو كان كل ما فعله الله من الصلاح واجباً وحتماً عليه، لما استوجب بفعلٍ ما شكراً ولا حمداً، فإنه في فعله قضى ما وجب عليه.

٤ ـ يلزم أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء والمصلحين بعد حين، وخلو بعض الأماكن منهم، وتبقية إبليس وذرياته المضلين إلى يوم الدين أصلح لعباده.

٥ ـ كما يذكر الأشاعرة في هذا المقام الحادثة التي جرت بين أبي الحسن الأشعري وشيخه أبي علي الجبائي، وذلك أن الأشعري سأل شيخه: ما تقول في ثلاثة إخوة، عاش أحدهم في الطاعة، وأحدهم في المعصية، ومات أحدهم صغيراً؟ فقال: يثاب الأول بالجنة، ويعاقب الثاني بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب، قال: فإن قال الثالث: يا رب لو عمرتني فأصلح فأدخل الجنة؟ قال: يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار، قال: فيقول الثاني: يا رب لِمَ لَم تمتني صغيراً لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي؟ فبهت الجبائي.

وهناك حجج أخرى يذكرها الأشاعرة في ردهم على المعتزلة في إيجابهم على الله الصلاح والأصلح[1].

---

(١) انظر ما سبق وغيرها من حجج الأشاعرة على المعتزلة في: الإرشاد ص ٢٨٩ ـ ٣٠٠، الفصل ٣/١٦٦ ـ ١٨٥، الاقتصاد ص ١١٥، ١١٦، غاية المرام ص ٢٢٩ ـ ٢٤٥، نهاية الإقدام ص ٤٠٦ ـ ٤١٠، شرح المقاصد ٤/٣٣١ ـ ٣٣٤، المواقف ص ٣٢٩، ٣٣٠.

٣ ـ الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية:

ذهبت المعتزلة إلى أنه يجب على الله أن يثيب الطائعين؛ لأن هذا حق لهم استحقوه بأعمالهم.

وذهب البغداديون منهم إلى وجوب معاقبة العاصي ـ عقلاً ـ وإن كان الجميع متفقين على أن من مات مصراً على كبيرة فهو خالد مخلد في النار، لا يغفر له أبداً.

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار:

«الثواب حق على الله تعالى للمطيع، فلو لم يفعله تعالى للحقه ذم؛ لوجوبه فلا بد من أن يفعله وإلا كان في حكم الظالم»[(١)].

ويقول في موطن آخر: «فإنه تعالى لو لم يثب من استحق الثواب، أو لم يلطف مع أنه له في المعلوم لطفاً بعد التكليف، لاستحق الذم، تعالى عن ذلك، وإنما استحق لإخلاله بالواجب»[(٢)].

ويفسر الزمخشري قوله تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [سورة النساء: ١٠٠]، فيقول: «فقد وجب ثوابه عليه... والمعنى: فقد علم الله كيف يثيبه، وذلك واجب عليه»[(٣)].

ويقول القاضي عبد الجبار عن عقوبة العاصي:

---

(١) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص ٣٧٢، ضمن رسائل العدل والتوحيد، وانظر مذهب المعتزلة في: المواقف ص ٣٢٩، حاشية الجلال الدواني والكلنبوي ٢/ ١٩٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٩.

(٣) الكشاف ١/ ٥٥٨.

«والعقاب حق له على العاصي، فله أن يعفو عنه، كما له أن يستوفيه، وسبيله سبيل ما لنا من الدين على الغريم، أن لنا أن نبرئه، ولنا أن نستوفيه»[1].

ويذكر في موطن آخر الخلاف بينهم في هذه المسألة فيقول:

«من مذهبنا أنه يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم، غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقون، وقال البغداديون: إن ذلك لا يحسن من الله تعالى إسقاطه، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة»[2].

ويقصد بقوله: «إنه يفعل بهم ما يستحقون» أي: إنهم يخلدون في النار لا محالة، وهو ما أكده في عدة مواضع، ومن ذلك قوله: «إن الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى، وأنه لا ينفعه ثواب إيمانه بالله تعالى وبرسوله بعد ارتكابه الكبيرة، إلا إذا تاب»[3].

وقوله: «والذي يدل على أن الفاسق مخلد في النار، ويعذب فيها أبداً، ما ذكرناه من عمومات الوعيد، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحق من العقوبة، تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد أو ما يجري مجراهما»[4].

---

(١) المختصر في أصول الدين ص ٣٧٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦.

ويقول القاسم الرسي في حق مرتكب الكبيرة: «فإن مات عليها غير تائب منها كان من أهل النار خالداً فيها وبئس المصير»[1].

والمقصود أن المعتزلة أوجبت على الله ــ بعقولها ــ إثابة الطائعين، كما أن البغداديين أوجبوا عليه عقاب العاصين، وأما البصريون فيرون أن وجوب عقاب العاصين وخلودهم في النار علم بالنص.

وأما الأشاعرة فعندهم أن ثواب الطائعين، وعقاب العاصين جائز على الله، لا واجب عليه، لذلك أجازوا على الله ــ عقلاً ــ أن يعذب الطائعين، ويثيب العاصين وينعمهم، وفي هذا يقول الغزالي:

«ندعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالي، لو غفر لجميع الكافرين، وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا يناقض صفة من صفات الإلهية»[2].

وفي العقائد العضدية: «ولا يجب الثواب عليه في الطاعة، ولا العقاب على المعصية»[3].

فالأشاعرة أجازوا على الله أن يثيب العاصين، ويعذب المطيعين[4]،

---

(١) العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، للقاسم الرسي ص ٢٨٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) الاقتصاد للغزالي ص ١١٧، وانظر: قواعد العقائد ص ٦١، والمحصل للرازي ص ٢٩٥، مطالع الأنظار ص ١٩٦، المواقف ص ٣٢٩.

(٣) العقائد العضدية مع شرحها للجلال الدواني ٢/ ١٩٣.

(٤) انظر: حاشية الكلنبوي ٢/ ١٨٨.

بل إن منهم من صرح بقوله: «وإمكان المغفرة عن الشرك هو المذهب»[1].

ومن شبههم في هذا المقام قولهم: إن الظلم هو التصرف في ملك الغير، فإذا كان كل شيء داخلاً في ملك الله فلا يتصور أن يتصرف الله تعالى في غير ملكه، وعليه فلا يتصور الظلم منه تعالى، بل هو مستحيل[2].

وقالوا بأنه لا يجب على الله شيء.

وأيضاً فإن طاعات العباد مهما بلغت فإنها لا تفي بشكر بعض النعم، فلا يستحقون عوضاً عليها[3].

وهناك مسائل أخرى مترتبة على مذهب كل من المعتزلة والأشاعرة في قولهم بالحسن والقبح، وذلك كمسألة التعويض عن الآلام التي تصيب العبد لا في مقابل سيئة، فالمعتزلة أوجبوه بناء على أن ترك التعويض قبيح عقلاً.

والأشاعرة لم يوجبوه بناء على نفيهم الحسن والقبح العقليين، ونفيهم الحكمة والتعليل[4].

---

(١) انظر: حاشية الكلنبوي ٢/ ١٩٩.

(٢) انظر: الاقتصاد للغزالي ص ١١٦ ــ ١١٨، حاشية الجلال الدواني والكلنبوي ٢/ ٢٠١ ــ ٢٠٤.

(٣) انظر: شرح المقاصد ٥/ ١٢٥ ــ ١٢٩، مطالع الأنظار ص ١٩٦.

(٤) انظر الكلام على هذه المسألة في المغني للقاضي عبد الجبار ١١/ ١٣٤ ــ ١٣٩، شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٣ ــ ٥٠٧، الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٤، =

وكـذلـك مسألـة تكـليـف مـا لا يطـاق، فالمعتـزلة منعوه؛ لأنه قبيح، والأشاعرة أجازوه بناء على نفيهم التحسين والتقبيح العقليين[1].

ومما يحسن التنبيه إليه أن بعض الأشاعرة قسم ما لا يطاق إلى ثلاث مراتب:

أحدها: أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه، أو لإرادته ذلك، أو لإخباره بذلك، قالوا: وذلك جائز وواقع بالإجماع، كمن مات كافراً.

الثانية: ما أمكن في نفسه، لكن لم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلاً، كخلق الجسم، أو عادة، كالصعود إلى السماء، قالوا: فهذا نجوزه، وإن لم يقع بالاستقراء.

الثالثة: أن يمتنع لذاته، كالجمع بين الضدين، وقلب الحقائق، وهذا فيه تردد عندهم[2]، لكن منهم من صرح بجوازه كالغزالي[3]، والرازي[4]، ويقيسون ذلك على تكليف أبي لهب بالإيمان مع علم الله وإخباره عنه بأنه

= المحصل للرازي ص ٢٩٥، الإرشاد للجويني ص ٢٧٣ ـ ٢٨٦، شرح المقاصد ٤/ ٣٢٣ ـ ٣٢٨، حاشية الكلنبوي ٢/ ١٩٢، ١٩٣، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص ١٢٣، ١٢٤.

(١) انظر الكلام على هذه المسألة في: الاقتصاد للغزالي ص ١١٢ ـ ١١٤، قواعد العقائد ص ٢٠٣، ٢٠٤، المطالب العالية ٣/ ٣٠٥ ـ ٣١٥، شرح المقاصد ٤/ ٢٩٦ ـ ٣٠١، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص ١٢٦ ـ ١٢٨.

(٢) انظر: هذه المراتب في المواقف ص ٣٣١، شرح المقاصد ٤/ ٢٩٨.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٢ ـ ١١٤.

(٤) المطالب العالية للرازي ٣/ ٣٠٥، ٣٠٦.

لا يؤمن، قالوا: فكأنه أمره بأن يؤمن بأنه لا يؤمن[1].

ومناقشة هاتين المسألتين تقرب من مناقشة المسائل السابقة؛ لأن المنطلق في الجميع واحد، ولذلك سأكتفي بما ذكر.

وبهذا يتبين لنا أن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى أشياء بمحض عقولهم[2]، وأن الأشاعرة لم يوجبوا عليه شيئاً أبداً، بل أجازوا منه ما يتنزه الرب عنه كالكذب والظلم[3]، ونحو ذلك، وإن كان بعضهم منع الكذب منه لوجه آخر، لا لكونه قبيحاً[4]، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وكما أوجب المعتزلة على الله أموراً، فقد أوجبوا على العبد أشياء بحجة أن العقل يدرك حسنها وقبحها[5]، والشرع عندهم كما يقول القاضي عبد الجبار: «يعد كاشفاً عن الأمور الثابتة في العقل، غير مخالف لها»[6].

فأي فعل أدرك العقل حسنه ومصلحته وجب فعله، ولو لم يرد الشرع به، حتى قال القاضي عبد الجبار: «إنا لو علمنا بالعقل أن الصلاة مصلحة لنا لزمت كلزومها إذا عرفنا ذلك من حالها شرعاً: لأنا إذا علمنا بالعقل ما نعلمه

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٣، ١١٤، المطالب العالية ٣/ ٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري ٤/ ٣٤، والمحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٢٤٣.

(٣) انظر: حاشية الجلال الدواني والكلنبوي ٢/ ١٩٤ ــ ١٩٧، ٢٠٢ ــ ٢٠٣.

(٤) انظر: المواقف للإيجي ص ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٢٧.

(٥) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٣٤ ــ ٢٣٨.

(٦) المغني للقاضي عبد الجبار ١٤/ ٢٣.

بدليل السمع بعينه، فيجب كون الفعل لازماً»[1].

ويقول القاضي عبد الجبار في موطن آخر: «إذا عرفنا أن في شيء من الأشياء دفعاً للضرر عرفنا وجوبه عقلاً»[2].

وذكر الشهرستاني عن أبي الهذيل «قوله في المكلف قبل ورود السمع إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور»[3].

ويقول القاضي عبد الجبار:

«فإن الذي يعلمه العاقل باضطرار، لا يفتقر فيه إلى سمع، كالعلم بقبح الظلم، وكفر النعمة، ووجوب الإنصاف والشكر، وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما عليه دليل معلوم من جهة العقل؛ لأنه يمكنه أن ينظر فيه فيعرف المدلول»[4].

ويقول الشهرستاني في سياقه لما اتفق عليه المعتزلة:

«واتفقوا على أن أصول المعرفة، وشكر النعمة، واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن، واجتناب

---

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ١١/ ١٤، ١٥.
(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٣٥.
(٣) الملل والنحل ١/ ٥٢.
(٤) المغني ١٤/ ١٥٢.

القبيح واجب كذلك»[1].

وأما الأشاعرة فلم يوجبوا شيئاً قبل ورود الشرع؛ لأن الشارع هو الذي يوجب ويحرم، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [سورة الإسراء: ١٥][2].

وسأتناول الآن مسألة الحسن والقبح وما تعلق بها بالمناقشة، وأبين الصواب في ذلك إن شاء الله تعالى.

• • •

(١) الملل والنحل ١/ ٤٥، وانظر: الأحكام للآمدي ١/ ٩١، ٩٢.

(٢) انظر: البرهان لإمام الحرمين ١/ ٩٩، الاقتصاد للغزالي ص ١١٨ ــ ١٢١، الأحكام للآدي ١/ ٩٢ ــ ٩٤.

مناقشة المعتزلة والأشاعرة
في مسألة التحسين والتقبيح وما تعلَّق بها

التحسين والتقبيح:

أحب أن أذكر أولاً بما سبقت الإشارة إليه من أن الجميع متفقون على أن من الأشياء ما لا يدرك إلا بالشرع، وذلك كبعض تفاصيل الشرائع والعبادات.

كما أن الجميع متفقون على أن الحسن والقبح بمعنى الملاءمة والمنافرة للإنسان معلوم بالعقل.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«والعقلاء متفقون على أن كون بعض الأفعال ملائماً للإنسان، وبعضها منافياً له، إذا قيل هذا حسن وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح مما يعلم بالعقل باتفاق العقلاء. . .

ولا ريب أن من أنواعه ما لا يعلم إلا بالشرع، ولكن النزاع فيما قبحه معلوم لعموم الخلق كالظلم والكذب ونحو ذلك»[1].

---

(١) رسالة الاحتجاج بالقدر ٨/ ٣٠٩، ضمن مجموع الفتاوى.

إذن فالخلاف هنا فيما هو ظاهر معلوم من الحسن والقبح، وذلك كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم.

وباستعراض أقوال الطائفتين: المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة، يظهر جلياً أن كل طائفة أصابت من جهة، وأخطأت من جهة أخرى.

فالمعتزلة أصابوا في أن لتلك الأفعال حسناً وقبحاً ذاتياً يمكن إدراكه بالعقل، وأخطأوا في ترتيب التكليف والعقاب على ذلك.

كما أن الأشاعرة أخطئوا في زعمهم أن تلك الأفعال لم تثبت لها صفة الحسن والقبح إلا بخطاب الشرع، وأنها في ذاتها ليست حسنة ولا قبيحة، وأصابوا في قولهم بأن التكليف والعقاب موقوف على خطاب الشرع، وفي إثباتهم للحسن والقبح الشرعيين.

وسأبين هنا خطأ الأشاعرة ومن تبعهم في قولهم بأن الأشياء ليست في ذاتها حسنة ولا قبيحة، وإنما ثبت ذلك بالشرع.

وأما خطأ المعتزلة في قولهم بترتيب العقاب على ما يدرك بالعقل، ولو لم يرد به الشرع فسيأتي الكلام عليه فيما بعد إن شاء الله.

هذا، ومن أبرز من رد على الأشاعرة وبين فساد قولهم ابن القيم ـ رحمه الله ـ في أكثر من ستين وجهاً[١].

وقد دل على فساد هذا المذهب الشرع والعقل والفطرة، وسأذكر هنا بعض الوجوه التي يظهر بها بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة في هذه المسألة، فمنها:

---

(١) انظر: كتابه مفتاح دار السعادة ٢/ ٦٢ ـ ١١٨.

١ ـ قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٢٨ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ ﴾ [سورة الأعراف: ٢٨، ٢٩].

وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ [سورة الأعراف: ٣٣].

فأخبر سبحانه أن فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه، وأخبر أنه لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان إنما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به، لصار معنى الكلام إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، ولصار معنى قوله: ﴿أمر ربي بالقسط﴾ أي: أمر ربي بما أمر به، ولكان معنى قوله: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش﴾ الآية، أي: قل إنما حرم ربي ما حرم، وهذا يصان عن التكلم به آحاد العقلاء، فضلاً عن كلام العزيز الحكيم، ويلزم عليه ألا تكون الفاحشة فاحشة، ولا الشرك شركاً إلا بعد النهي عنه.

ولا شك أن الشرع كساها بنهيه عنها قبحاً إلى قبحها، فكان قبحها في ذاتها، وازدادت قبحاً عند العقل بنهي الرب تعالى عنها، وذمه لها، كما أن العدل والصدق والتوحيد حسن في نفسه، وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الرب به، وثنائه على فاعله(١).

ومما يؤيد هذا الوجه قوله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۝١٦٠ ﴾ [سورة النساء: ١٦٠].

---

(١) انظر: مدارج السالكين ١/ ٢٣٣ ـ ٢٣٥، وانظر: مجموع الفتاوى ١١/ ٦٧٨ ـ ٦٨٣، ٨/ ٤٣٣.

فأخبر تعالى أنه حرمه عليهم مع كونه طيباً في نفسه، فلولا أن طيبه أمر ثابت له بدون الأمر لم يكن ليجمع الطيب والتحريم[(١)].

٢ ـ أن حسن الصدق، وقبح الكذب، أمر يدركه العقلاء، وهو مركوز في الفطرة، والقول بأن الكذب قد يحسن أحياناً كما لو ترتب عليه عصمة مسلم من القتل ظلماً غير مسلّم، فتخلف القبح عن الكذب لفوات شرط، أو قيام مانع، يقتضي مصلحة راجحة على الصدق، لا تخرجه عن كونه قبيحاً لذاته، ومن ذلك أن الله سبحانه حرم الميتة، والدم، ولحم الخنزير، للمفسدة التي في تناولها وهي ناشئة من ذوات هذه المحرمات، وتخلف التحريم عنها عند الضرورة لا يوجب أن تكون ذاتها غير مقتضية للمفسدة التي حرمت لأجلها، فهكذا الكذب المتضمن عصمة مسلم[(٢)].

٣ ـ أن من المعلوم أن من رأى شخصاً مشرفاً على الهلاك وهو قادر على إنقاذه، فإنه يميل إليه، وإن كان بحيث لا يتوقع في مقابلة ذلك حصول غرض دنيوي ولا أخروي، بل ربما كان يتضرر بالتعب والتعني، وليس ذلك إلا لحسنه في ذاته[(٣)].

٤ ـ أن حسن الشرائع أمر مركوز في العقول، ولو وقعت على غير ما هي عليه لخرجت عن الحكمة والمصلحة والرحمة، وكيف يجوز عاقل أن ترد شريعة أحكم الحاكمين بضد ما وردت به، فتأمر بالمنهيات،

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ١٠.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ٣٦، ٣٧، الإحكام للآمدي ١/ ٨٥.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٨٥.

وتنهى عن المأمورات، وتحسن القبيح، وتقبح الحسن[1].

٥ ــ أنه يلزم على قول أولئك جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وأنه ليس بقبيح، بل جواز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين، وأنه لا يقبح منه، وأنه لا فرق في نفس الأمر بين مصلحة ومفسدة، ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن، ولا بين النكاح والسفاح، وأن يكون الدم والبول والرجيع مساوياً للخبز والماء والفاكهة، وأن يكون الظلم والكذب والزور والفواحش كالزنا واللواط ونحوها مثل العدل والإحسان والعفة، وإنما الشارع يحكم بالحل والحرمة والإباحة والحظر دون سبب ولا علة ولا حكمة.

ولا شك أن هذا القول لو عرض على عاقل لم تتلوث فطرته بشبه القوم لأنكره وتقزز منه.

والحق أن الله سبحانه فطر عباده على استحسان التوحيد والصدق والعدل والعفة والإحسان، ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره، وحسنه وقبيحه، ويجزمون بذلك[2].

وبهذا يتبين لنا بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الحسن والقبح اعتباري وليس ذاتياً.

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ٢.

(٢) انظر: مدارج السالكين ١/ ٢٣٠، مفتاح دار السعادة ٢/ ٥، ٦، ٤١، ٤٢، ٧٥.

والتحقيق في هذه المسألة ما ذكره شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ من أنه قد «ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

ـ أحدها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك.

ـ النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

ـ والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتلّه للجبين حصل المقصود، ففداه بالذبح... فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك، بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة قبل الشرع ولا بالشرع»[1].

وبهذا يتبين أن المصلحة تنشأ من الفعل المأمور به تارة كالصدق والعدل، ومن الأمر تارة كالسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار، ومنهما تارة كالصلاة والصوم وإقامة الحدود، ومن العزم المجرد تارة كأمر الله تعالى خليله إبراهيم بذبح ولده[2].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٣٤ ـ ٤٣٦، باختصار.

(٢) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ٦٠.

الإيجاب والتجويز على الله :

عرفنا فيما سبق أن المعتزلة أوجبوا على الله ـ بعقولهم ـ أشياء لا يجوز أن يخل بها[1]، وذلك كاللطف، والصلاح، والأصلح، والثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، ووجوب التعويض عن الآلام، كما أنهم منعوا عليه أشياء بمحض عقولهم كذلك، مثل تكليف ما لا يطاق، وخلق أفعال العباد، ونحو ذلك.

وفي المقابل فإن الأشاعرة لم يوجبوا عليه شيئاً، بل أجازوا على الله كل ما يتصور العقل وقوعه، فأجازوا عليه أشياء يتنزه عنها سبحانه وتعالى كالظلم، وتعذيب المطيعين، وتنعيم الكافرين، والأمر بالشرك، والنهي عن التوحيد، ونحو ذلك.

وسأتناول كل طائفة بالرد عليها إجمالاً فيما ذهبت إليه، وأشير إلى فساد ما ترتب على قولهم من مسائل، مبيناً الحق في ذلك إن شاء الله تعالى.

الرد على المعتزلة في إيجابهم على الله أشياء بعقولهم :

لقد أوجب المعتزلة على الله تعالى أشياء بمحض عقولهم، وإن لم ترد بها الشريعة، بل أوجبوا على الله أشياء مخالفة للصحيح الصريح من نصوص الكتاب والسنّة؛ ولا شك أن هذا الإيجاب العقلي من المعتزلة على الله باطل؛ لأنه يلزم عليه أن يكون هناك موجب فوق الله أوجب عليه شيئاً، ولا موجب عليه سبحانه وتعالى، كما يلزم عليه ألا

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٣.

يكون تعالى فاعلاً مختاراً، وهو باطل[1].

ثم إن حقيقة هذا القول أنه ناشىء من تشبيه الله بخلقه، فهم يوجبون على الله ما يوجبونه على العبد، ويحرمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد، ويسمون ذلك العدل والحكمة، مع قصور عقولهم عن معرفة حكمته وعدله، ولا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة تامة[2]، فهم في الحقيقة شبهوا الله بخلقه في أفعاله حيث جعلوا ما حسن منهم حسن منه، ووجب عليه، وما قبح منهم قبح منه وامتنع عليه.

ولا شك أن هذا باطل، فالله تعالى كما أنه ليس كمثله شيء في ذاته، ولا في صفاته، فكذلك ليس كمثله شيء في أفعاله، وكيف يقاس تعالى بخلقه ونحن نرى كثيراً من الأفعال تقبح من العباد وهي حسنة منه تعالى لحكم يعلمها سبحانه، وذلك كإيلام الأطفال والحيوان، وإهلاك من لو أهلكناه نحن لقبح منا من الأموال والأنفس ونحو ذلك[3].

ومما يدل على تناقض المعتزلة وفساد منهجهم أنهم استحسنوا تخليد المؤمن في النار إذا مات مصراً على كبيرة، وإن كان قضى حياته في الطاعة والجهاد، وأوجبوا على الله تعذيبه، واستقبحوا العفو عنه[4].

فالله تعالى لا يقاس بخلقه، وليس للعبد أن يوجب على الله، أو يحرم عليه شيئاً بعقله.

---

(١) انظر: مدارج السالكين ١/ ٦٦، المعتزلة وأصولهم الخمسة ص ١٦٠.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٩١.
(٣) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ٥٢، ٥٩، ٧٨، منهاج السنة ١/ ٤٤٧، ٤٤٨.
(٤) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٧، ومجموع الفتاوى ٨/ ٩٢.

وأما ما أوجبه تعالى على نفسه فهذا حق، فالله تعالى يجب عليه ما أوجبه على نفسه، ويحرم عليه ما حرمه على نفسه، فهو الذي كتب على نفسه الرحمة، وأحق على نفسه نصر المؤمنين، وأحق على نفسه ثواب المطيعين، وحرم على نفسه الظلم[1]، كما قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [سورة الأنعام: ٥٤]، وقال: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [سورة الروم: ٤٧]، وقال تعالى في الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً»[2].

وفي الحديث أن النبيّ ﷺ قال لمعاذ: «أتدري ما حق الله على العباد؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، أتدري ما حقهم عليه؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: ألا يعذبهم»[3].

وهذا الإيجاب منه تعالى على نفسه تفضلاً ورحمة، وليس اضطراراً لا مشيئة له فيه، بل له المنة والفضل سبحانه، ولا بد أن يفعله، فهو أصدق الصادقين، وأحق من وفى بوعده: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: ١١١].

ويوضح شيخ الإسلام رأي أهل السنة في ذلك فيقول:

«وقد اتفق العلماء على وجوب ما يجب بوعده الصادق... وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى، والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/ ٥٩.

(٢) رواه مسلم في كتاب البر والصلة رقم ٥٥، ٤/ ١٩٩٤.

(٣) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبيّ ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى ٨/ ١٦٤، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٤٨، ١/ ٥٨.

القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول، وأهل السنّة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه، وأن ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً، ولهذا كان من قال من أهل السنّة بالوجوب قال: إنه كتب على نفسه، وحرم على نفسه، لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئاً، كما يكون للمخلوق على المخلوق، فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، فهو الخالق لهم، وهو المرسل إليهم الرسل، وهو الميسر لهم الإيمان، والعمل الصالح، ومن توهم من القدرية والمعتزلة ونحوهم أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على من استأجره فهو جاهل في ذلك»[1].

إذا عرفنا هذا تبين لنا فساد ما أوجبه المعتزلة على الله تعالى من المسائل السابقة، ولا بأس من مناقشتها وبيان وجه الصواب فيها بإيجاز، فأقول:

ـ أما اللطف والصلاح والإصلاح فلا يجب على الله تعالى؛ لما تقدم من أنه ليس لأحد أن يوجب على الله تعالى شيئاً، ولأنه تعالى لا يقاس فعله على فعل خلقه.

ولا شك أن الله تعالى يفعل ما فيه صلاح العباد ونفعهم، فأمرهم بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وهو اللطيف بعباده، وليس معنى ذلك ما تقصده المعتزلة، بل الله يخلق عباده سليمي الحواس، مزودين بالعقل، ويرسل رسله لهدايتهم، حتى يكونوا على بينة من الأمر، وذلك كله

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ٢/ ٧٧٦، ٧٧٧، وانظر: منهاج السنّة ١/ ٤٥٢، ٤٥٣.

تفضل منه سبحانه، وليس على سبيل الوجوب عليه، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾ [سورة النساء: ٨٣].

والله تعالى قادر على أن يتفضل على جميع عباده بالصلاح والإيمان، ولكنه لم يشأ ذلك، لحكم أرادها سبحانه، كما قال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة يونس: ٩٩][١].

ويوضح شيخ الإسلام هذا المعنى بقوله:

إن الله «إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله، وأن إرساله الرسل مصلحة عامة، وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته... وهكذا سائر ما يقدره الله تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فللَّه في ذلك حكمة أخرى»[٢].

ومما يبين فساد قولهم بوجوب الصلاح ما يلزم عليه من لوازم باطلة، كإيجاب النوافل لكونها صلاحاً، وأن خلود أهل النار في النار يجب أن يكون صلاحاً لهم، وهو أفضل لهم من إماتتهم أو إدخالهم الجنة، وأن ما فعله الله من الصلاح والأصلح لا يستحق عليه شكراً؛ لأنه قضى ما وجب عليه، وأن خلق إبليس وذريته وإنظاره وتمكينه من إغواء العباد أصلح من ضد ذلك، ولو وجب عليه رعاية الأصلح لما جاز له

---

(١) انظر: مدارج السالكين ١/ ٤١٤، ٤١٥، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص ١١٧، ١١٨، المعتزلة وأصولهم الخمسة ص ١٩٦ ــ ٢٠٢.

(٢) منهاج السنّة ١/ ٤٦٢، ٤٦٣.

خلق الكافر الفقير وإبقاءه؛ لئلا يكون معذباً في الدنيا والآخرة[1].

ويتعجب الإمام ابن حزم من المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الأصلح على الله، فيقول:

«كأن أصحاب الأصلح غُيِّب عن العالم، وكأنهم إذا حضروا فيه سلبت عقولهم، وطمست حواسهم، وصدق الله، فقد نبه على مثل هذا، إذ يقول تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٩]، أترى هؤلاء القوم ما شاهدوا أن الله عزّ وجلّ منع الأموال قوماً وأعطاها آخرين، ونبأ قوماً وأرسلهم إلى عباده، وخلق قوماً آخرين في أقاصي أرض الزنج يعبدون الأوثان...»[2].

والمقصود أن فساد هذه المسألة ظاهر بالشرع والعقل والحس.

ـ وأما قولهم بإيجاب الإثابة على الطاعة والعقوبة على المعصية، فيقال لهم ما سبق أن عرفنا أن العباد لا يوجبون على الله شيئاً، وأن العبد لا يستحق بنفسه على الله بنفسه شيئاً، كما يكون للمخلوق على المخلوق، وكما يستحقه الأجير على من استأجره، بل الله تعالى هو المنعم المتفضل على العباد بكل خير، وإن كنا ندرك أن من مقتضى حكمة الله ورحمته وعدله أنه يثيب من أطاعه، لكن ليس على سبيل الوجوب العقلي[3]، بل وجوبه ثبت بوعده الصادق.

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ٢/٥٢ ـ ٥٥، نهاية الإقدام ص ٤٠٦ ـ ٤١٠، شرح المقاصد ٤/٣٣١ ـ ٣٣٤، التبصير في الدين ص ٧٢.

(٢) الفصل ٣/١٦٦.

(٣) انظر: منهاج السنّة ٣/٨٦ ـ ٨٩، اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٧٧٦، ٧٧٧.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ موضحاً مذهب أهل السنّة في ذلك:

«وأما الاستحقاق فهم يقولون: إن العبد لا يستحق بنفسه على الله شيئاً، وليس له أن يوجب على ربه شيئاً لا لنفسه ولا لغيره، ويقولون: إنه لا بد أن يثيب الطائعين كما وعد، فإنه صادق في وعده لا يخلف الميعاد، فنحن نعلم أن الثواب يقع لإخباره لنا بذلك... فقول القائل: إنهم يقولون إن المطيع لا يستحق ثواباً: إن أراد أنه هو لا يوجب بنفسه على ربه ثواباً، ولا أوجبه غيره من المخلوقين فهكذا تقول أهل السنّة»[1].

وكذلك العقاب، فإن الله تعالى لا يوجب العباد عليه شيئاً، فله أن يغفر للعاصين، ويقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وأما أن العباد يوجبون عليه ويحرمون عليه فممتنع عند أهل السنّة كلهم»[2].

غير أنا علمنا بالسمع أن الله تعالى لا بد أن يعذب المشركين وبعض عصاة الموحدين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨]، وندرك من حكمة الله وعدله ألا يجعل من ألحد وأنكر وجود الله وحارب دينه في منزلة أنبيائه ورسله.

ـ ومثل ما سبق يقال في مسألة التعويض عن الآلام، فالله لا يجب عليه شيء، وإن كنا قد علمنا أن ما يصيب المؤمن فإن الله تعالى يكفر بها من

---

(١) منهاج السنّة ١/٤٦٧.

(٢) منهاج السنّة ١/٤٥٢.

خطاياه، كما في الحديث: «ما من شيء يصيب المؤمن حتى الشوكة تصيبه، إلا كتب الله له بها حسنة، أو حطت عنه بها خطيئة»[1].

وأما ما يصيب الكافر فإنها عقوبة إلى عقوبته في الآخرة، ونذر من الله تعالى، لعلهم يذكرون ويرجعون، وكذلك ما يصيب الأطفال والبهائم من الآلام فإنا نقطع أن لله تعالى في كل ما يفعله حكماً قد ندرك بعضها، وما خفي عنا منها أكثر[2]، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [سورة الإسراء: ٨٥].

الرد على الأشاعرة في تجويزهم على الله ما ينافي حكمته:

فيما مضى تبين أن الأشاعرة أجازوا على الله أن يأمر بأي شيء، وينهى عن أي شيء، بناء على نفيهم التحسين والتقبيح العقليين، ونفيهم الحكم والغايات، وعلى ذلك فالشرك عندهم ليس قبيحاً في ذاته، وسائر المحرمات كذلك، وإنما اكتسبت صفة القبح بنهي الله عنها، ولو أمر الله تعالى بالشرك وبسائر المحرمات لكانت حسنة، وجوزوا على الله ذلك، كما أنهم يرون أن التوحيد وسائر الطاعات ليست حسنة في ذاتها، وإنما اكتسبت صفة الحسن بأمر الله بها، ولو نهى الله تعالى عن التوحيد وسائر الطاعات لكانت قبيحة، وأجازوا عليه ذلك، كما أجازوا على الله فعل كل شيء ممكن لذاته، فله أن يعذب أنبياءه وأولياءه ويجعلهم في سجين، وينعم شياطين الإنس والجن ويجعلهم في عليين، ويكون ذلك عدلاً وحسناً، وذلك بناء على نفيهم الحكم والغايات، وتفسيرهم الظلم بأنه التصرف في ملك الغير، ولما كان

---

(١) رواه مسلم في كتاب البر والصلة رقم ٥١، ٤/١٩٩٢.

(٢) انظر: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص ١٢٤، ١٢٥.

كل شيء داخلاً في ملك الله تعالى فكل تصرف منه تعالى فإنما هو تصرف في ملكه، وحينئذ فأي فعل يمكن وجوده فليس ظلماً، وعليه فالظلم من الأمور المستحيلة في حقه تعالى؛ لأنه يستحيل أن يخرج شيء عن ملكه، فيستحيل منه الظلم الذي حقيقته التصرف في ملك الغير[1].

ولا شك في بطلان ما ذهب إليه الأشاعرة، فإنهم نسبوا إلى الله تعالى وجوزوا عليه ما يعلم بالعقل تنزه الله تعالى عنه، مثل الكذب والظلم والأمر بالقبائح، وهذا القول ولوازمه مخالف للكتاب والسنّة ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته للمعقول الصريح، فإن الله نزه نفسه عن الفحشاء، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [سورة الأعراف: ٢٨]، كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر، فقال تعالى: ﴿أَمۡ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجۡتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجۡعَلَهُمۡ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءٗ مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ٢١﴾ [سورة الجاثية: ٢١]، وقال: ﴿أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ٣٦﴾ [سورة ن: ٣٥، ٣٦]، وقال: ﴿أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلۡمُفۡسِدِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ ٢٨﴾ [سورة ص: ٢٨].

وعلى قول هؤلاء لا فرق في التسوية بين هؤلاء وهؤلاء، وبين تفضيل بعضهم على بعض، وليس تنزيهه عن أحدهما بأولى من تنزيهه عن الآخر، وهذا خلاف المنصوص والمعقول[2]، فإن ذلك من الحكم السيء الذي ينزه

---

(١) انظر: الاقتصاد للغزالي ص ١١٦ ـ ١١٨، قواعد العقائد ص ٦١، المحصول للرازي ص ٢٩٥، مطالع الأنظار ص ١٩٦، المواقف ص ٣٢٩، حاشية الجلال الدواني والكلنبوي ٢/ ٢٠١ ـ ٢٠٤، مفتاح دار السعادة ص ١٠٦، ١٠٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٣٣، ٤٣٤، مدارج السالكين ١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

الله عنه؛ لأنه ينافي عدله وحكمته[1]، وتنزيهه سبحانه عن ذلك وعن كل ما لا يليق به مما يدركه العقل ويقطع به.

والواجب اعتقاد أن الله سبحانه «حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً، ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل»[2].

وقد دل على الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى نصوص كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌ بَٰلِغَةٌ﴾ [سورة القمر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة المائدة: ٩٧]، وقال سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [سورة الطلاق: ١٢].

وهذه اللام الواردة في أفعال الله وأحكامه هي لام الحكمة والغاية المطلوبة، ولا يصح دعوى الأشاعرة بأنها لام العاقبة والصيرورة[3] كالمذكورة في قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [سورة القصص: ٨]، فإن لام العاقبة إنما تكون في حق من هو جاهل أو عاجز عن دفعها، فأما الجهل فكالمذكور في الآية السابقة من حال آل فرعون.

وأما العجز عن الدفع فكما في قول الشاعر:

---

(١) انظر: منهاج السنة ٣/ ٨٨، ٨٩، شفاء العليل ص ٤١٧ ـ ٤١٩.

(٢) شفاء العليل لابن القيم ص ٤٠٠.

(٣) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٤٠٤.

لــدوا للمــوت وابنــوا للخــراب فكلكــم يصيــر إلــى ذهــاب[1]

وهذان المعنيان منتفيان قطعاً عن العليم القدير سبحانه وتعالى[2].

ثم إنه ورد التعليل بغير حرف اللام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [سورة الحشر: ٧].

فقد أتى بـ«كي» الصريحة في التعليل، حيث علل سبحانه وتعالى قسمة الفيء بين هذه الأصناف كي لا يتداوله الأغنياء دون الفقراء، والأقوياء دون الضعفاء.

ومما هو صريح في التعليل قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة المائدة: ٣٢].

وقد أنكر سبحانه أن يسوى بين المختلفين، أو يفرق بين المتماثلين، وإن حكمته وعدله يأبى ذلك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة ن: ٣٥، ٣٦]، وقوله: ﴿دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَٰفِرِينَ أَمْثَٰلُهَا ﴿١٠﴾﴾ [سورة محمّد: ١٠]، وقوله: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا ۖ وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا ﴿٧٧﴾﴾ [سورة الإسراء: ٧٧].

فالله تعالى يخبر أن حكم الشيء في حكمته وعدله حكم نظيره ومماثله.

---

(١) البيت لأبي العتاهية وهو موجود في ديوانه ص ٤٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٤، شفاء العليل ص ٤٠٢.

كما أنكر سبحانه وتعالى على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة، فقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [سورة المؤمنون: ١١٥].

فإنكار الحكمة والتعليل في أفعال الله من أقبح الظلم وأسوأ الأدب في حقه تعالى(١).

وأما تفسيرهم الظلم بأنه التصرف في ملك الغير، فيقال فيه:

بل الصواب أن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، وأن الظلم الذي حرمه الله على نفسه، وتنزه عنه فعلاً وإرادة، هو ما فسره به سلف الأمة وأئمتها أنه لا يحمل المرء سيئات غيره، ولا يعذب بما لم تكسب يداه، ولم يكن سعى فيه، ولا ينقص من حسناته(٢)، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [سورة طه: ١١٢].

قال المفسرون: لا يخاف أن يحمل عليه من سيئات غيره، ولا ينقص من حسناته(٣).

والحق أن الظلم ممكن مقدور عليه، والله تعالى منزه عنه، لا يفعله؛ لعلمه وعدله، لا لكونه مستحيلاً عليه كما تقوله الأشاعرة، ولا لمجرد القبح العقلي كما تقوله المعتزلة، فهو لا يحمل على أحد ذنب غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [سورة الإسراء: ١٥]، وقال: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [سورة طه: ١١٢].

---

(١) انظر الأدلة السابقة في تعليل أفعال الله وغيرها والتعليق عليها في: شفاء العليل ص ٤٠٠ ـ ٤٣٠.

(٢) انظر: منهاج السنّة ٢/ ٣١١، ٣١٢، ١/ ١٣٩، مفتاح دار السعادة ٢/ ١٠٧، ١٠٨.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٤/ ٥٣٩، ٥٤٠، فتح القدير للشوكاني ٣/ ٣٨٧، ٣٨٨.

فعقوبة الإنسان بذنب غيره ظلم ينزه عنه الله تعالى[1].

ولو كان الظلم الذي نزه الله عنه نفسه من الأمور المستحيلة لذاتها لما مدح نفسه بأنه لا يظلم الناس شيئاً، إذ إن المدح إنما يكون بترك المقدور عليه، لا بترك الممتنع[2]، فلما مدح نفسه بتركه دل على أنه مقدور ولكنه غير مفعول، كما في قوله: (فلا يخاف ظلماً ولا هضماً)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة يونس: ٤٤].

وفي الحديث القدسي: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا».

ولو كان الظلم الذي نزه الله عنه نفسه مستحيلاً لذاته لما كان في تأمينه عباده من الظلم فائدة، كما في قوله: ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً﴾، إذ إن المستحيل لا يمكن وقوعه، وما لا يمكن وقوعه لا يخاف منه، فلما أمنهم سبحانه من الظلم دل على أنه قادر عليه، وممكن فعله، ولكنه لا يفعله سبحانه وتعالى لكمال عدله وحكمته.

ـ ومما أجازه الأشاعرة: تكليف ما لا يطاق عادة، بل منهم من زعم وقوع التكليف بالممتنع لذاته، كما قرره الغزالي والرازي[3].

والحق أن إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة، وليس في السلف والأئمة من أطلق القول بتكليف ما لا يطاق، بل لا بد من

---

(١) انظر: منهاج السنّة ٢/ ٣٠٩.

(٢) انظر: منهاج السنّة ١/ ١٣٥.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٢ ـ ١١٤، المطالب العالية للرازي ٣/ ٣٠٥، ٣٠٦، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٩ ـ ٤٧١.

التفصيل، فيقال: تكليف ما لا يطاق لعجز العبد عنه لا يجوز، وذلك كتكليف الزمن العاجز عن المشي بالمشي، والأعمى بالنظر، ونحو ذلك، وعلى عدم جواز ذلك عقلاً أكثر الأمة.

وأما ما يقال إنه لا يطاق للاشتغال بضده فيجوز تكليفه، وهذا لأن الإنسان لا يمكنه في حال واحدة أن يكون قائماً قاعداً، ففي حال القيام لا يقدر أن يفعل معه القعود، ويجوز أن يؤمر حال القعود بالقيام، وهذا متفق على جوازه بين المسلمين[1].

وقد أجاب شيخ الإسلام على استدلالهم بتكليف أبي لهب بالإيمان مع وجود الخبر بأنه لا يؤمن، فكأنه كلف بالإيمان بأن لا يؤمن، أجاب على ذلك شيخ الإسلام بقوله:

«أما تكليف أبي لهب وغيره بالإيمان فهذا حق، وهو إذ أمر أن يصدق الرسول في كل ما يقوله، وأخبر مع ذلك أنه لا يصدقه بل يموت كافراً لم يكن هذا متناقضاً، ولا هو مأمور أن يجمع بين النقيضين، فإنه مأمور بتصديق الرسول في كل ما بلغ، وهذا التصديق لا يصدر منه، فإذا قيل له: أمرناك بأمر ونحن نعلم أنك لا تفعله لم يكن هذا تكليفاً للجمع بين النقيضين»[2].

إلى أن قال رحمه الله:

«وهذا كله لو قدر أن أبا لهب أسمع هذه الآية، وأمر بالتصديق بها،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٩، ٤٧٠، الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ص ١٢٨، ١٢٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٢.

وليس الأمر كذلك، لكن لما أنزل الله قوله: ﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣ ﴾ [سورة المسد: ٣]، لم يسلم لهم أن الله أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب، وأمر أبا لهب بتصديقه، بل لا يقدر أحد أن ينقل أن النبيّ ﷺ أمر أبا لهب أن يصدق بنزول السورة، فقوله ـ يعني الرازي ـ إنه أمر أن يصدق بأنه لا يؤمن قول باطل لم ينقله أحد من علماء المسلمين، فنقله عن النبيّ ﷺ قول بلا علم، بل كذب عليه.

فإن قيل: فقد كان الإيمان واجباً على أبي لهب، ومن الإيمان أن يؤمن بهذا، قيل له: لا نسلم أنه بعد نزول هذه السورة وجب على الرسول أن يبلغه إياها، بل ولا غيرها، بل حقت عليه كلمة العذاب كما حقت على قوم نوح إذ قيل له: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٣٦ ﴾ [سورة هود: ٣٦]، وبعد ذلك لا يبقى مأموراً بتبليغ الرسالة فإنه قد بلغهم فكفروا حتى حقت عليهم كلمة العذاب بأعيانهم»[1].

وبهذا نعلم فساد قول كل من المعتزلة الذين أوجبوا على الله أشياء بعقولهم وأهوائهم، والأشاعرة الذين أجازوا على الله تعالى أشياء يعلم بالعقل والشرع بطلانها وانتفاؤها عنه سبحانه وتعالى، ويتجلى لنا صحة مذهب السلف حيث لم يوجبوا عليه أشياء بمحض عقولهم، بل بإخباره تعالى بما أوجبه على نفسه، كما أنهم لم يجوزوا عليه ما ينافي موجب أسمائه الحسنى وصفاته العليا.

الرد على المعتزلة في إيجابهم التكليف بالعقل:

وأما ما قرره المعتزلة من وجوب فعل ما أدرك العقل حسنه وتحريم ما

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٣.

أدرك العقل قبحه، ولو لم يرد الشرع به، وترتيبهم العقوبة على ذلك، حيث جعلوا ما أدرك العقل حسنه بمنزلة ما أمر الشارع به، فهذا باطل، إذ قد علم أن ترتيب العقاب على فعل القبيح أو ترك الواجب مشروط بالسمع، وأن انتفاءه عند انتفاء السمع من انتفاء المشروط لانتفاء شرطه، لا من انتفاء المسبب لانتفاء سببه، فإن سببه قائم ومقتضيه موجود، إلا أنه لم يتم لتوقفه على شرطه، وعلى هذا فكونه متعلقاً للثواب والعقاب والمدح والذم عقلي، وإن كان وقوع العقاب موقوفاً على شرط وهو ورود السمع.

ويلزم على قول المعتزلة أن تقوم الحجة بدون الرسل، وهذا خلاف ما أخبر به تعالى، كما قال سبحانه: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [سورة النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [سورة الملك: ٨، ٩]، فلم يسألوهم عن مخالفتهم للعقل بل للنذر[1].

ومن أصرح الآيات في هذا المقام قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥ ﴾ [سورة الإسراء: ١٥].

وبهذا نعلم بطلان زعم المعتزلة أن العبد يعاقب على ترك ما علم حسنه بعقله، أو فعل ما علم قبحه بعقله ولو لم يرد الشرع بذلك، والله أعلم.

• • •

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة ص ٣٩، ٤٤، ٤٥، ٥١، مدارج السالكين ١/ ٢٣١، ٢٣٢.

ثانياً:

تقديم المتكلمين العقل على النقل عند التعارض

إن من أبرز الدلائل على غلو المتكلمين في نظرتهم للعقل، وقلة تعظيمهم للشرع، أنهم لا يجدون حرجاً في رد أي نص شرعي، يخرج عن قواعدهم العقلية التي وضعوها لأنفسهم، وجعلوا منها حاكماً على شرع الله، فيثبتون ويقبلون ما وافقها، ويردون وينكرون ما خالفها.

بل إن النظام رأى أن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار[1].

وقد بنوا تقديمهم للعقل على الشرع على أن العقل هو الذي دل على صحة الشرع، وذلك بمعرفة الله وصد ق الرسول، فلو قدم النقل على العقل لكان في ذلك تقديم للفرع على الأصل، ولكان فيه إبطال للأصل، وإذا بطل الأصل الدال على الفرع بطل بالتالي الفرع المترتب عليه، وقد ذكر هذا المعنى كثير من أهل الكلام بعبارات متنوعة وأساليب مختلفة.

فهذا القاضي عبد الجبار يقول في معرض حديثه عن صفة الاستواء:

«إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن؛ لأن صحة السمع موقوفة عليها؛ لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة

---

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث ص ٣٢.

السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذه إلا استدلال بالفرع على الأصل؟»[1].

ويتكلم الجويني عن أصول العقائد، ويقسمها إلى ثلاثة أقسام:

- قسم يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً.
- وقسم يدرك سمعاً، ولا يتقدر إدراكه عقلاً.
- وقسم يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً.

وبعد أن تكلم في كل قسم قال:

«فإذا ثبتت هذه المقدمة، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها ــ فما هذا سبيله ــ فلا وجه إلا القطع به.

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً.

وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به»[2].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦، وانظر ص ٢١٢، ٢٣٣، ٢٦٢.

(٢) الإرشاد للجويني ص ٣٥٩، ٣٦٠.

من هذا النص يتبين لنا أن الجويني لا يقطع بمضمون نص إلا إذا كان قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، لا يتطرق إليه احتمال التأويل بوجه من الوجوه.

وأما النصوص السمعية التي يرى أنها غير قاطعة الثبوت، وهي الآحاد القابلة للتأويل فهذه ــ عند الجويني ــ يمكن أن يظن ثبوت ما دلت عليه لكن بشروط:

١ ــ ألا يكون مضمونها مستحيلاً في العقل.

٢ ــ أن تثبت أصولها قطعاً.

٣ ــ ألا يقطع بموجبها.

وأما إذا كان النص الشرعي مخالفاً للعقل فهو مردود قطعاً؛ لأن ما كان كذلك فليس بشرع؛ لأن الشرع لا يخالف العقل.

فعند تعارض الشرع مع العقل يقطع الجويني برد الشرع لا برد العقل.

ويرى الغزالي وجوب تأويل كل ما قضى العقل باستحالته، ويقصد بذلك ما خالف أصولهم العقلية التي ردوا بها كثيراً مما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، والغزالي وإن كان يرى أنه لا يتصور وجود نص سمعي قاطع مخالف للمعقول ــ وهذا حق ــ إلا أنه يزعم بأن ظواهر بعض أحاديث الصفات ــ التي يسميها الغزالي أحاديث التشبيه ــ أكثرها غير صحيح، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل[1].

ويزيد الغزالي هذا الموضوع جلاء فيقسم الناس تجاه تعارض النقل مع العقل إلى خمس فرق:

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣٣.

الفرقة الأولى: الذين جردوا النظر إلى المنقول.

الفرقة الثانية: الذين جردوا النظر إلى المعقول، ولم يكترثوا بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أن ذلك صوره الأنبياء، وأنه يجب عليهم النزول إلى حد العوام.

الفرقة الثالثة: جعلوا المعقول أصلاً وضعفت عنايتهم بالمنقول، لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وكذبوا راويه إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شق عليهم تأويله جحدوه وحذروا من الإبعاد في التأويل، فرأوا التوقف عن قبول التأويل أولى من الإبعاد في التأويل.

الفرقة الرابعة: الذين جعلوا المنقول أصلاً، ولم يكثر خوضهم في المعقولات، فلم يتبين عندهم المحالات العقلية، وحكموا بإمكان كل ما لم تعلم استحالته وإن لم يعلم إمكانه[1].

وبعد أن ذكر الغزالي هذه الفرق الأربع ونقدها، ذكر الخامسة وبين منهجها، ورجح طريقتها، وقد عرفها بقوله.

«**الفرقة الخامسة**: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبيّ والمتنبي، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل.

(١) انظر: قانون التأويل للغزالي ص ٢٣٥ ــ ٢٣٨.

وهؤلاء هم الفرقة المحقة، وقد نهجوا منهجاً قويماً...»[1].

وهكذا يقرر الغزالي تقديم العقل على الشرع، محتجاً بأن العقل هو الذي دلنا على صدق الشرع، فالطعن في الدليل الذي هو العقل طعن في المدلول الذي هو الشرع.

ويقرر ابن العربي تلميذ الغزالي قريباً مما قرره شيخه، فيقول:

«ولا يصح أن يأتي في الشرع ما يضاد العقل، فإنه الذي يشهد بصحة الشرع ويزكيه من وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول، فكيف يأتي الشاهد بتكذيب المزكي؟ وهذا محال عقلاً...»[2].

وقد انتهى سبك هذا القانون عند الرازي، الذي سطره في كثير من كتبه، وقرر بأسلوب عقلي صرف تقديم العقل على النقل عند التعارض.

ففي نهاية العقول طرح الرازي تساؤلاً عن مدى جواز التمسك بالأدلة السمعية في العقليات، وذكر أن ذلك على أقسام، ثم مثل للقسم الثالث بمسألة الرؤية والصفات والوحدانية وغيرها، وقال عن هذا القسم:

«وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال، وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر وبين مقتضى دليل العقل، فإما أن يكذب العقل، أو يؤول النقل، فإن كذب العقل مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا

(١) قانون التأويل ص ٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) قانون التأويل لابن العربي ص ٦٤٦.

بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه، فحينئذ لا يكون دليل النقل مقطوعاً بصحته، فإذن تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل...».

ثم قرر أن «الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله، إلا بشرط أن لا يوجد دليل العقل على خلاف ظاهره، فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيداً للمطلوب إلا إذا بينا أنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك إلا من وجهين:

إما بأن نقيم دلالة عقلية قاطعة على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلاً غير محتاج إليه.

وإما بأن نزيّف أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل، وذلك ضعيف لما بينا من أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلاً، اللهم إلا أن نقول إنه لا دليل على هذه المعارضات فوجب نفيه، ولكنا زيفنا هذه الطريقة، أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة الفلانية غير معارضة لهذا النص، ولا المقدمة الفلانية الأخرى، وحينئذ يحتاج إلى إقامة الدلالة على أن كل واحدة من هذه المقدمات التي لا نهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر، فثبت أنه لا يمكن حصول اليقين بعدم ما يقتضي خلاف الدليل النقلي، وثبت أن الدليل النقلي يتوقف إفادته اليقين على ذلك، فإذا الدليل النقلي تتوقف إفادته على مقدمة غير يقينية، وهي عدم دليل عقلي، فوجب تأويل ذلك النقل»[1].

---

(١) نهاية العقول للرازي ق/ ١٤، وانظر: درء التعارض ٥/ ٣٣٠ ــ ٣٣٣.

ويعرض الرازي هذا القانون في موطن آخر بأسلوب أخصر فيقول:

«واعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية.

وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمّد ﷺ.

ولو [جاز][1] القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل.

ولما بطلت الأقسام [الأربعة][2] لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل

(١) في النسخة المطبوعة: [صار]، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) هكذا في النسخة المطبوعة، وقد يكون الصواب: [الثلاثة].

العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها[1].

وقد ذكر الرازي نحو هذا الكلام في كثير من كتبه[2] كما ذكره غيره من الأشاعرة كالإيجي[3] والسيالكوتي[4] [5] وغيرهما[6].

والمقصود أن أهل الكلام قدموا العقل على النقل عند التعارض، للشبهة التي سبق إيرادها، وقد تصدى لهم أهل السنّة بالرد، وفندوا مزاعمهم، وبينوا بطلانها، وما يلزم عليها من لوازم فاسدة.

وسألخص فيما يلي بعض تلك الردود على ما أصله أهل الكلام من تقديمهم للعقل على النقل عند التعارض.

الرد على المتكلمين في تقديمهم العقل على النقل عند التعارض:

اتضح لنا مما سبق أن المتكلمين بنوا دينهم على ما أملته عليهم عقولهم

---

(١) أساس التقديس ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي ٢٢/٦، ٧، المحصل ص ٧١، أصول الدين ص ٢٤، المسائل الخمسون في أصول الدين ص ٣٩.

(٣) انظر: المواقف للإيجي ص ٤٠.

(٤) عبد الحكيم بن محمد السيالكوتي البنجابي الهندي الحنفي، فقيه مشارك في أنواع من العلوم، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ١٠٦٧هـ.
انظر ترجمته في: هدية العارفين ١/ ٥٠٤، كشف الظنون ٢/١١٤٨، الأعلام ٤/ ٥٥، معجم المؤلفين ٥/ ٩٥.

(٥) انظر: حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية ٢/ ٣١٠.

(٦) انظر: لمع الأدلة للجويني ص ١٩٧، حواشي العقائد النسفية ١/ ١٦٢، ٢/ ٦٤.

وأفهامهم، وجعلوا الشرع تابعاً لها، بل جعلوا عقولهم ميزاناً وحاكماً لما يؤخذ به وما لا يؤخذ به من شرع الله تعالى[1].

يقول الفقيه ابن السمعاني:

«واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول»[2].

وأول من قدم عقله على الوحي هو إبليس، فإنه عارض أمر ربه بالسجود لآدم[3]، وقد تقلد هذا المنهج الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من متأخري الأشعرية[4] وعامة المتكلمين.

ولقد تصدى أهل السنّة والجماعة للرد على أصحاب هذا المنهج، ومن أبرز من تصدى لهم شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في كثير من كتبه، بل خصص لذلك كتاباً مستقلاً، وهو المعروف بـ«درء تعارض العقل والنقل»، وكذلك ابن القيم ـ رحمه الله ـ لا سيما في كتابه «الصواعق المرسلة»، وسأورد بعض الوجوه التي يتبين من خلالها بطلان هذا القانون الإلحادي الذي أسس عليه أهل الكلام عقيدتهم.

كما ستتبين ـ إن شاء الله ـ خطورته، وتناقض القائلين به، وما يلزم على الأخذ به من لوازم، وذلك يظهر بالوجوه التالية.

---

(١) انظر: نقض المنطق ص ٤٩.

(٢) نقله عنه السيوطي في صون المنطق ص ١٨٢.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم ٣/ ٩٩٨.

(٤) انظر: درء التعارض ٧/ ٩٧.

الوجه الأول:

أن هذا القانون الذي ذكروه مبني على ثلاث مقدمات فاسدة، وهي.

ـ **الأولى**: ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

ـ **الثانية**: انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة التي ذكرت فيه.

ـ **الثالثة**: بطلان الأقسام الثلاثة؛ ليتعين ثبوت الرابع.

وهذه المقدمات المفترضة، وهذا التقسيم باطل من أصله، والتقسيم الصحيح أن يقال:

إذا تعارض دليلان، سمعيان أو عقليان، أو سمعي وعقلي، فإما أن يكونا قطعيين، وإما أن يكونا ظنيين، وإما أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً.

فأما القطعيان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً، فلو تعارضا لزم الجمع بين النقيضين، وهذا لا يشك في امتناعه أحد من العقلاء.

وإن كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً تعين تقديم القطعي، سواء كان عقلياً أو سمعياً.

وإن كان جميعاً ظنيين صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح منهما، سمعياً كان أو عقلياً.

فهذا هو التقسيم الصحيح، إما إثبات التعارض بين العقلي والسمعي، والجزم بتقديم العقلي مطلقاً، فهذا خطأ واضح؛ لأنه يمكن أن يقال: يقدم العقلي تارة، والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم، وإن كانا جميعاً

قطعيين فيمتنع التعارض في نفس الأمر، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم[1].

الوجه الثاني:

أن القول بأن العقل أصل النقل، وأن الطعن في الأصل وإبطاله يلزم عليه الطعن في النقل وإبطاله، يقال فيه:

إما أن يراد بكونه أصلاً له أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر.

أو أنه أصل في علمنا بصحته.

والأول لا يقوله عاقل، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بالعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها.

وأما إن أريد به أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع، ودليل لنا على صحته ـ وهذا هو المراد ـ فيقال: ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول من العقليات، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول، بل ذلك يعلم بالآيات والبراهين الدالة على صدقه.

وبهذا نعلم أنه ليس كل المعقولات أصلاً للنقل، وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه لم

---

(١) انظر: درء التعارض ١/٧٨ ـ ٨٠، ٨٧، الصواعق المرسلة ٣/٧٩٦، ٧٩٨.

يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها.

فالعقليات ليست شيئاً واحداً، بل فيما يسمى عقليات ما هو حق وفيها ما هو باطل(١).

الوجه الثالث:

أن يقال: لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع؛ لأن العقل قد صدق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكهم، كما قيل: يكفيك من العقل أن يعرفك صدق الرسول ومعاني كلامه، ثم يخلي بينك وبينه.

ولأن العقل دل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة، ولا يدل على صدق قضايا نفسه دلالة عامة، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس، وأكثر من غلطه بكثير.

وقد ضرب للعقل مع الشرع مثل، وهو: أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه، وبين له أن عالم مفت، ثم اختلف العامي الدال والمفتي

---

(١) انظر: درء التعارض ١/ ٨٧ ـ ٩٠، ١٤٥، ١٩١، ٥/ ٣٧٧، ٧/ ٤٣، النبوات ص ٦٧، ٦٨، الصواعق المرسلة ٣/ ٧٩٩ ـ ٨٠١، ١٠٦٧ ـ ١٠٨٠.

وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت، قال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفت، ودللت على ذلك شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك، كما شهد به دليلك، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أني أوافقك في العلم بأعيان المسائل، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، والعقل يعلم أن الرسول ﷺ معصوم في خبره عن الله تعالى، لا يجوز عليه الخطأ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه[1].

الوجه الرابع:

أن يقال: تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل أو غير معلوم بالعقل ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيداً قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر.

والمسائل التي يقال إنه قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، بل كل من العقلاء يقول: إن العقل أثبت أو أوجب أو سوغ ما يقول الآخر إن العقل نفاه

---

(١) انظر: درء التعارض ١/١٣٨، ١٣٩، الصواعق المرسلة ٣/٨٠٧ ـ ٨٠٩.

أو أحاله أو منع منه، بل قد آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية، فيقول: هذا نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر إنه غير معلوم بالضرورة العقلية، فمثلاً: يقول أكثر العقلاء: نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئي من غير معاينة ومقابلة، ويقول طائفة من العقلاء إن ذلك ممكن...

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ـ وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه، ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ـ لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق الناس عليه، وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، وقد جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنّة لا إلى آراء الرجال ومقاييسهم، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [سورة النساء: ٥٩][1].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.

---

(١) انظر: الرد على الجهمية للدارمي ص٣٠٨، ٣٠٩، ضمن عقائد السلف، درء التعارض ١/ ١٤٤ ـ ١٤٦، ١٥٦ ـ ١٥٩، ١٩٢ ـ ١٩٤، ٥/ ٢٤٣، ٢٥٢، التسعينية لشيخ الإسلام ٥/٣٠٨، ٣٠٩، ضمن الفتاوى الكبرى، الاستقامة لشيخ الإسلام ١/ ٥٠، الصواعق المرسلة ٣/ ٨٢٣ ـ ٨٢٦.

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر، والنبوات، والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول.

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[1].

وفي الحقيقة فإن هؤلاء المعارضين للشرع بحجة أنه خالف المعقول قد تناقضوا في عقلياتهم، وقد اعترف بعضهم بأن عقلياتهم فاسدة[2].

ومن ذلك قولهم بأن الله تعالى ليس في جهة من الجهات الست، وقول شرذمة إن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه[3].

ومن ذلك تناقض الأشاعرة القائلين بالرؤية مع نفي العلو[4].

---

(١) درء التعارض ١/ ١٤٧.

(٢) انظر: نقض التأسيس ٢/ ١٤٩، ٢١٩.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص ٣٩ ـ ٤٢، أساس التقديس ص ١٥، ١٠٢، المحصل للرازي ص ٢٢٧، نقض التأسيس ١/ ٥٤.

(٤) انظر: نقض التأسيس ٣/ ٢٢١ مخطوط ليدن، المحصل للرازي ص ٢٧٢، المواقف ص ٣٠٨.

وقولهم بأن موسى سمع كلام الله بغير حرف ولا صوت[1].

وغير ذلك من المسائل التي يظهر بها مخالفتهم لصريح المعقول[2].

فهم من جهة ردوا شرع الله بحجة مخالفته لصريح المعقول بزعمهم.

ومن جهة أخرى قرروا مسائل يعلم كل عاقل مخالفتها لبدهيات العقول.

الوجه الخامس:

أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالته، والقدح في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة، ومعارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته، وذلك يوجب فسادها.

---

(١) انظر: قواعد العقائد للغزالي ص ٥٩، المحصل للرازي ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

(٢) انظر: التسعينية ٥/٣٠٦ ـ ٣٠٩، ضمن الفتاوى الكبرى، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود ص ٩٣٤ ـ ٩٤٢ مطبوعة على الآلة الكاتبة.

فالعقل إذا صدق السمع في كل ما يخبر به، ثم قال إنه أخبر بخلاف الحق، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله، وشهد له بأنه لا يجب قبوله، فيكون هذا قدحاً في شهادته وتزكيته مطلقاً، وبالتالي فلا يصح أن يكون معارضاً للسمع بحال.

فإن قيل: إن هذا يوجب القدح في شهادة العقل الذي شهد بصدق الرسول.

قيل: إنما ذكر سابقاً إنما هو على افتراض وجود التعارض، وهذا إنما قيل تنزلاً مع الخصم، وإلا فالحق أنه لا يمكن أن يتعارض السمع والعقل القطعيان.

وأيضاً فإن الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق، وإن كان جنس المعقول يشملها، وإذا أبطل ما عارض السمع فإنما أبطل نوع مما يسمى معقولاً، ولم يبطل كل معقول[1].

يقول الإمام الدارمي رحمه الله:

«فحين رأينا أن المعقول اختلف منا ومنكم، ومن جميع أهل الأهواء، ولم نقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نرد المعقولات كلها إلى أمر رسول الله ﷺ، وإلى المعقول عند أصحابه، المستفيض بين أظهرهم؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم، فكانوا أعلم

(١) انظر: درء التعارض ١/ ١٧٠ ـ ١٧٣، الصواعق المرسلة ٣/ ٨٥٣ ـ ٨٥٥، إيثار الحق على الخلق ص ١٢٣.

بتأويله منا ومنكم. . . فالمعقول عندنا ما وافق هديهم، والمجهول ما خالفهم، ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار»[1].

الوجه السادس:

أن القول بأن مخالفة النقل للعقل دليل على الطعن في النقل، إما في الإسناد أو في المتن، فمخالفة النقل للعقل دليل على فساد في النقل إما في أصل ثبوته بأن يكون الناقل كاذباً أو مخطئاً، أو تكون دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ـ أن هذا الزعم باطل، وذلك بأن يقال: يستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة؛ لبطلان مقدماتها، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية.

وأيضاً فإن العقل لا يكون دليلاً مستقلاً في تفاصيل الأمور الإلهية واليوم الآخر، فلا يقبل منه ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه، فإن الشرع قول المعصوم الذي لا يخطىء ولا يكذب، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض، فلو قال شخص أنا لا أثق برأيي وعقلي في هذه المطالب العالية الإلهية، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين، بل بخبر الرسل المعصومين، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يزك قولهم ذلك المعصوم: خبر الصادق المصدوق، كان هذا الكلام أولى بالصواب وأليق بأولي الألباب من معارضة أخبار الرسول بما يعرض من الآراء والمعقولات التي هي في الغالب جهليات وضلالات، وهذا يقال من باب التنزل مع الخصم، وإلا فالعلم

---

(١) الرد على الجهمية للدارمي ص ٣٠٩، ضمن عقائد السلف.

ببطلان ما عارض الشرع مما لا يشك فيه مسلم معظم لشرع الله(١).

الوجه السابع:

أن تقديم العقل على الشرع يلزم عليه أمور منها:

١ ـ الزندقة والإلحاد في آيات الله، وأسمائه، فمن طرده أداه إلى الكفر والنفاق والإلحاد، ومن لم يطرده تناقض وفارق المعقول الصريح، وظهر ما في قوله من التناقض والفساد(٢).

٢ ـ ومن لوازمه ألا يكون فيما أخبر به الرسول ﷺ عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر: لا علم ولا هدى، بل إنه قد يمرض ولا يشفي، ويضل ولا يهدي، ويضر ولاينفع، ويفسد ولا يصلح(٣).

٣ ـ أن ذلك يضعف الثقة بالشرع، بل حقيقته عزل للرسول ﷺ عن موجب رسالته، وجعل له كأبي حنيفة مع الشافعي، وأحمد بن حنبل مع مالك، ونحو ذلك(٤).

٤ ـ أن تقديم العقل على الشرع يلزم عليه بطلان العقل والشرع جميعاً كما سبق إيضاحه.

وبهذا يتبين لنا أن مبدأ الانحراف من تقديم الرأي على النص، وأن

---

(١) انظر: درء التعارض ١/ ١٧٤، ١٧٥، ١٨٦ ـ ١٨٩.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٣٢٢، ٦/ ٣، الصواعق المرسلة ٤/ ١٣٥٣.

(٣) انظر: درء التعارض ٥/ ٣٥٧ ـ ٣٦٦، الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٦٥ ـ ١٠٦٧، ١١٢٢ ـ ١١٢٧.

(٤) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٥٢، ٣٢١، ٣٤٥، التسعينية ٥/ ٣٠٧، ضمن الفتاوى الكبرى.

المعقولات التي يدعيها الناس ليس لها ضابط، بل عقل الشخص الواحد يعتريه من الشكوك والشبهات والأهواء ما يحرفه عن صوابه، فيظن ما ليس بمعقول معقولاً، ويظن المعقول مجهولاً.

فكل ما عارض الشرع من العقليات فهو خيال وأوهام[1].

ولو ساغ تقديم العقل على الشرع لأمكن كل أحد أن لا يؤمن بالشرع، وهذا في الحقيقة فعل الشياطين والكفار، ولهذا تجد المعارضين للشرع بعقولهم يكرهون تلك النصوص التي تخالف آراءهم وأهواءهم ويردونها، ولهذا كان من دفع خبر الله أو نسخه برأيه ملحداً كافراً[2].

فتقديم العقل على النقل منهج ورثه أهل الكلام عن سلفهم من الشياطين والفلاسفة والمشركين، وإلا فصحابة رسول الله ﷺ لم يعارضوا الشرع بعقولهم، ولم يكن فيهم من يقول بتقديم العقل على النص عند التعارض[3]، بل إذا حصل عندهم تعارض ظاهر اتهموا أفهامهم وسألوا حتى يزول عنهم ما ظنوه معارضاً لعقولهم، أو لما علموه من شرع ربهم.

---

(١) انظر: درء التعارض ١/ ٥٢، ١٨٣، ٥/ ٧، ٢٤٣، ٧/ ٣٧، الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٤٦، ١٠٥٢.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٠٨ ـ ٢١٨، ٢٥٧، ١/ ٣٧٣، الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٣٦، ٨٩٤، ٤/ ١٣٥٣.

(٣) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٢٩، الفرقان بين الحق والباطل ٥/ ٢٨، ٢٩، ضمن مجموع الفتاوى، نقض التأسيس ٢/ ٣٤٧ ـ ٣٥١، الصواعق المرسلة ٣/ ١٠٥٢ ـ ١٠٦٠.

وهـذا هـو الواجب على كـل مسلم، كما قال ابـن السمعاني: «وإنمـا عـلينـا أن نقبـل مـا عقلنـاه إيماناً وتصـديقاً، ومـا لـم نعقلـه قبلنـاه تسليمـاً واستسلاماً»[1].

فالواجب على المؤمن أن يعتقد أن جميع ما أخبر به الرسول ﷺ عن الله صدق وحق، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل قطعي لا عقلي ولا سمعي، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حجج داحضة، وشبه فاسدة، وإما ألا يكون معارضاً ولا مخالفاً.

ولهـذا كـان مـن المعلـوم بالاضـطرار مـن ديـن الإسـلام أنـه يجب علـى الخلق الإيمان بالرسـول إيماناً مطلقـاً جازمـاً عاماً، بتصديقه في كل ما أخبر بـه، وطاعته في كـل مـا أوجب وأمر، وأن كـل مـا عارض ذلك فهو باطل.

وبهذا يتبين أنه «لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقاً بشرط، ولا موقوفاً على انتفاء مانع.

فلو قال الرجل: أنا أؤمن به إن أذن لي أبي، أو شيخي، أو إلا أن ينهاني أبي، أو شيخي، لم يكن مؤمناً بالاتفاق، وكذلك من قال: أؤمن بما ظهر لي صدقه، أو بما أدركته بعقلي، وأرد ما خالف عقلي، مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به، كان هذا القائل متناقضاً، فاسد العقل، ملحداً في الشرع، وهو داخل فيمن قيل فيه: ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٤]،

---

(١) نقله قوام السنّة في: الحجة في بيان المحجّة ق/٣٥، السيوطي في صون المنطق ص ١٨٢، ١٨٣.

وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾ [سورة غافر: ٨٣].

ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ ﴿٣٤﴾ ﴾ [سورة غافر: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾ ﴾ [سورة غافر: ٣٥]»[1].

●●●

(١) انظر: درء التعارض ١/ ١٧٢، ١٨٨ ــ ١٩٠.

الباب الثاني

منهج المتكلمين
في فهم نصوص الشرع، ومناقشتهم

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول : المحكم والمتشابه

الفصل الثاني : المجاز

الفصل الثالث : التأويل عند أهل الكلام

الفصل الرابع : التفويض عند أهل الكلام

الفصل الأول

المحكم والمتشابه

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : الخلاف في المراد بالمحكم والمتشابه

المبحث الثاني : حكم تأويل المتشابه

المبحث الثالث : تحقيق الكلام في كون نصوص صفات الله من المحكم أو المتشابه

المبحث الأول

الخلاف في المراد بالمحكم والمتشابه

قبل الدخول في بيان المراد بالمحكم والمتشابه وذكر أقوال العلماء في ذلك يحسن أن نعرض لأمرين:

أحدهما: بيان المعنى اللغوي لكل من المحكم والمتشابه؛ ذلك أن معرفة أصل اشتقاق الكلمة ربما ساعد في فهم معناها الاصطلاحي، ووجه القول به.

والثاني: بيان معنى ما وصف به القرآن من الإحكام والتشابه.

أولاً ــ المحكم والمتشابه في اللغة:

المحكم في اللغة:

المحكم: مأخوذ من حكم الذي أصله: منع منعاً لإصلاح، ومنه سميت اللجام حَكَمة الدابة؛ لأنها تمنعها عن ركوب رأسها، وسمي الحاكم حاكماً لمنعه الظالم من الظلم، ويقال: حكمت الرجل وحكمته وأحكمته إذا منعته، ومنه قول جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم   إني أخاف عليكم أن أغضبا[1]

(١) البيت في ديوان جرير ١/٤٦٦.

أي: امنعوهم من السفه.

والحكمة: سميت حكمة؛ لمنعها النفس عن هواها، والحكيم المتقن للأمور[1].

وبهذا يظهر أن معنى المحكم في اللغة يرجع إلى معنيين، وهما: المنع والإتقان.

المتشابه في اللغة:

أصل المتشابه: من الشِّبه والشَّبَه، وهو أن يشبه أحد الأمرين الآخر حتى يلتبسا، والشبهة الالتباس، والمتشابهات من الأمور المشكلات[2].

يقول ابن قتيبة رحمه الله:

«وأصل التشابه أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان، قال الله جلّ وعزّ في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ [سورة البقرة: ٢٥]، أي: متفق المناظر مختلف الطعوم، وقال: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [سورة البقرة: ١١٨]، أي: يشبه بعضها بعضاً في الكفر والقسوة.

ومنه يقال: اشتبه عليّ الأمر، إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينهما، وشبّهت عليّ، إذا لبست الحق بالباطل، ومنه قيل لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبه؛ لأنهم يشبهون الحق بالباطل.

---

(١) انظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي لأبي منصور الأزهري ص ٤١٩، المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ص ١٢٦، ١٢٨، الصحاح للجوهري ٥/١٩٠١، ١٩٠٢.

(٢) انظر: المفردات للأصفهاني ص ٢٥٤، ٢٥٥، الصحاح للجوهري ٦/٢٢٣٦، ترتيب القاموس المحيط ٢/٦١٧، ٦١٨.

ثم قد يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره»[١].

ثانياً ـ الإحكام والتشابه في القرآن:

وصف الله سبحانه وتعالى القرآن كله بأنه محكم، كما وصفه بأنه كله متشابه، فقال تعالى في وصف القرآن بالإحكام: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [سورة هود: ١]، وقال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [سورة يونس: ١].

ومعنى كونه محكماً، أي: في «اطراده في البلاغة، وانتظامه في سلك الفصاحة، واستواء أجزاء كلماته في أداء المعنى من غير حشو يستغنى عنه، أو نقصان يخل به، واختصار القول الطويل الدال على المعنى الكثير»[٢].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«فإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره، والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان»[٣].

والمقصود أن معنى كون القرآن كله محكماً، أي: أن ألفاظه ومعانيه متقنة، وأن المعاني المرادة بألفاظه ظاهرة بينة لا خلل فيها ولا اختلاف»[٤].

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٠١، ١٠٢.

(٢) قانون التأويل لابن العربي ص ٦٦٤.

(٣) الرسالة التدمرية ٣/ ٦٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر: التفسير الكبير للرازي ١٦٧/٧، تأسيس التقديس ص ٢٣٠، البرهان للزركشي ٦٨/٢، الإتقان للسيوطي ٢/ ٢، أقاويل الثقات ص ٤٨، ٤٩، فتح القدير ٣١٧/١.

وكما وصف الله تعالى القرآن كله بالإحكام، فقد وصفه بأنه كله متشابه، وذلك في قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [سورة الزمر: ٢٣].

ومعنى كونه متشابهاً: أي يشبه بعضه بعضاً في الصحة والفصاحة، والحسن والبلاغة، ويصدق بعضه بعضاً[١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«فالتشابه هنا هو تماثل الكلام وتناسبه، بحيث يصدق بعضه بعضاً، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه أو عن نظيره أو عن ملزوماته، إذا لم يكن هناك نسخ، وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك. . . .

وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ.

فهذا التشابه العام لا ينافي الإحكام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضاً، لا يناقض بعضه بعضاً»[٢].

وكما وصف الله تعالى القرآن بأنه كله محكم، وكله متشابه على المعاني السابقة، فقد وصف بعضه بالإحكام وبعضه بالتشابه، وذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [سورة آل عمران: ٧].

---

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي ٧/ ١٦٧، تأسيس التقديس ص ٢٣٠، الإتقان للسيوطي ٢/ ٢، أقاويل الثقات ص ٤٩، فتح القدير ١/ ٣١٧.

(٢) الرسالة التدمرية ٣/ ٦١، ٦٢، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: نقض التأسيس ٢/ ق/ ٢١٨ ليدن.

وهذا يسمى الإحكام الخاص والتشابه الخاص.

«والتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله، وليس كذلك.

والإحكام ـ الخاص ـ هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر»[1].

وهذا الإحكام الخاص والتشابه الخاص هو الذي وقع الخلاف في تعيين المراد به على أقوال كثيرة، وإن كان بعضها قريباً من بعض، وداخلاً في بعض، وعامتها يرجع إلى اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد، أي: إن بعضهم قد يذكر نوعاً من المتشابه، ويذكر الآخر نوعاً ثان، وليس بين القولين تضاد في نفس الأمر.

أقوال العلماء في المحكم والمتشابه:

بعد النظر في أقوال العلماء في المحكم والمتشابه ظهر لي أنه يمكن إرجاع عامتها وأبرزها إلى أربعة أقوال، وهي:

القول الأول:

أن المحكم ما استقل بنفسه وظهر معناه، ولم يحتج إلى بيان.

والمتشابه ما احتاج إلى بيان، ويدخل في هذا قول من عرّف المحكم بأنه ما لم يتحمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهاً، كما يدخل فيه قول من فسر المتشابه بالمجمل الذي لا يظهر معناه بعلم ولا ظن، سواء كان بسبب الاشتراك في معناه، أو لغرابته.

---

(١) الرسالة التدمرية ٣/ ٦٢ بتصرف يسير.

والمحكم ما عدا المتشابه، وغالبه النص الجلي والظاهر الذي لم يعارض، والمفهوم الصحيح الذي لم يعارض، والخاص والمقيد، وإن عارضهما العام والمطلق.

وقد قال بهذا محمد بن جعفر بن الزبير[1]، ومجاهد، وابن اسحاق[2]، وهو ظاهر كلام أحمد[3]، وإليه ذهب الشافعي، وابن الأنباري[4]،

---

(١) محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام الأسدي المدني، كان عالماً من فقهاء أهل المدينة وقرائهم، توفي بين سنة ١١٠هـ أو ١٢٠هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٥٤، ٥٥، الكشاف ٣/ ٢٨، تهذيب التهذيب ٩/ ٩٣.

(٢) محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار، العلامة الحافظ الأخباري، أبو بكر، كان من أول من دوّن العلم بالمدينة، وكان في العلم بحراً عجاجاً، لكنه ليس بالمجوّد، توفي سنة ١٥١هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٤٠، الجرح والتعديل ٧/ ١٩١ ـ ١٩٤، ميزان الاعتدال ٣/ ٤٦٨ ـ ٤٧٥، السير ٧/ ٣٣ ـ ٥٥، تهذيب التهذيب ٩/ ٣٨ ـ ٤٦، شذرات الذهب ١/ ٢٣٠.

(٣) انظر للإمام أحمد كتاب: السنّة، تحقيق الشيخ إسماعيل الأنصاري ص ٧٤، وكتاب الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، فقد ذكر آيات تحتاج إلى بيان.

(٤) محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري، أبو بكر المقرىء النحوي، إمام حافظ، ذو فنون، ألف الدواوين الكبار مع الصدق والدين وسعة الحفظ، توفي سنة ٣٢٨هـ.
انظر ترجمته في: تاريخ العلماء النحويين للتنوخي ص ١٧٨ ـ ١٨٠، الفهرست ١١٢، وفيات الأعيان ٣/ ٤٦٣ ـ ٤٦٥، السير ١٥/ ٢٧٤ ـ ٢٧٩، بغية الوعاة ١/ ٢١٢ ـ ٢١٤.

والنحاس[1]، والجويني، وابن عطية وغيرهم[2].

يقول محمد بن جعفر بن الزبير: «(هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) فيهن حجة الرب، وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعت عليه، (وأخر متشابهات) في الصدق، لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن عباده، كما ابتلاهم في الحلال والحرام، لا يصرفن إلى الباطل، ولا يحرفن عن الحق»[3].

ويقول الإمام أحمد: «المحكم الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه: الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا»[4].

---

(١) عيسى بن محمد بن إسحاق النحاس الرملي، الإمام الحافظ العابد القدوة، أبو عمير، توفي سنة ٢٥٦هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٦/ ٢٨٦، السير ١٢/ ٥٢ ـ ٥٤، تهذيب التهذيب ٨/ ٢٢٨، ٢٢٩، خلاصة تذهيب الكمال للخزرجي ص ٣٠٣.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٦/ ١٧٧، العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٨٤، ٦٨٥، الكشاف للزمخشري ١/ ٤١٢، البرهان للجويني ١/ ٤٢٤، المستصفى ١/ ١٠٦، معالم التنزيل للبغوي ١/ ٢٧٩، المحرر الوجيز لابن عطية ٣/ ١٦، ١٧، زاد المسير لابن الجوزي ١/ ٣٥٠، ٣٥١، شرح الأصول الخمسة ٦٠٠ ـ ٦٠١، الإحكام للآمدي ١/ ١٦٥، تفسير القرطبي ٤/ ١٠، ١١، البرهان للزركشي ٢/ ٧٠، روضة الناظر ص ٦٤، تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/ ٤٢٢، ٤٢٣، ضمن مجموع الفتاوى، المسودة ص ١٦١، إيثار الحق ص ١٠١، تفسير ابن كثير ٢/ ٥، ٦، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٠ ـ ١٤٢، أقاويل الثقات ص ٤٩، الإتقان ٢/ ٢، إرشاد الفحول ص ٣١، ٣٢، فتح القدير ١/ ٣١٤.

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره ٦/ ١٧٧.

(٤) العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٨٥.

القول الثاني:

أن المحكم هو المعمول به من الآيات، وهن الناسخات، أو المثبتات للأحكام، والمتشابه من الآيات: المتروك العمل بهن، المنسوخات، ويدخل في ذلك ما نقل عن ابن عباس في المحكمات أنها الآيات من قوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى ثلاث آيات [سورة الأنعام: ١٥١]، وقوله: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ الآيات [سورة الإسراء: ٢٣ ـ ٢٩]، وهذا كما قال ابن عطية مثال أعطاه في المحكمات، وكذلك القول بأن المتشابهات هن المنسوخات إنما هو على وجه التمثيل، وقد قال بهذا ابن عباس، وابن مسعود، وقتادة، والسدي(١)، والضحاك(٢) (٣).

---

(١) إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي، أبو محمد القرشي، له أقوال في تفسير القرآن، اختلف في توثيقه، وقال الحافظ ابن حجر: صدوق يهم، توفي سنة ١٢٧هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٣٦١، الجرح والتعديل ٢/ ١٨٤، ١٨٥، السير ٥/ ٢٦٤، ٢٦٥، ميزان الاعتدال ١/ ٢٣٦، ٢٣٧، تهذيب التهذيب ١/ ٣١٣، ٣١٤.

(٢) الضحاك بن مزاحم بن الهلالي، أبو محمد، صاحب التفسير، كان من أوعية العلم، وليس بالمجوّد لحديثه، وهو صدوق في نفسه، توفي سنة ١٠٢هـ، وقيل بعدها.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٤/ ٣٣٢، ٣٣٣، البداية والنهاية ٩/ ٢٢٣، السير ٤/ ٥٩٨ ـ ٦٠٠، تهذيب التهذيب ٤/ ٤٥٣، ٤٥٤، شذرات الذهب ١/ ١٢٤، ١٢٥.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٦/ ١٧٤، العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٨٦، ٦٨٧، المحرر لابن عطية ٣/ ١٥، ١٦، زاد المسير ١/ ٣٥٠، ٣٥١، معالم التنزيل للبغوي ١/ ٢٧٩، البرهان للجويني ١/ ٤٢٣، التفسير الكبير للرازي ٧/ ١٧٠، تفسير القرطبي ٤/ ١٠، تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/ ٤١٨، ضمن مجموع =

القول الثالث:

المحكم: ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت خروج عيسى، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وما أشبه ذلك، ويلحق بذلك ما ذكر من أن المتشابه هو الحروف المقطعة التي في أوائل بعض سور القرآن، من نحو: ﴿الٓمٓ﴾ [سورة البقرة: ١]، ﴿الٓمٓصٓ﴾ [سورة الأعراف: ١]، ﴿الٓر﴾ [سورة الحجر: ١]، وقد قال بهذا جابر بن عبد الله، وهو مقتضى كلام الشعبي[١]، وسفيان الثوري، وهو الذي مال إليه ابن جرير، ورجحه القرطبي[٢]، وذكر أنه أحسن ما قيل في المتشابه[٣].

= الفتاوى، المسودة ص ١٦٢، البرهان للزركشي ٢/ ٦٩، الإتقان للسيوطي ٢/ ٣٠٢، إرشاد الفحول ص ٣٢، فتح القدير للشوكاني ١/ ٣١٤.

(١) عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار، الشعبي، الإمام علامة العصر، حدث عن عدد من الصحابة، وكان ـ رحمه الله ـ فقيهاً محدثاً حافظاً، توفي سنة ١٠٤هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/ ٤٥٠، ٤٥١، أخبار القضاة ٢/ ٤١٣ ـ ٤٢٨، الجرح والتعديل ٦/ ٣٢٢ ـ ٣٢٤، وفيات الأعيان ٢/ ٢٢٧ ـ ٢٢٩، السير ٤/ ٢٩٤ ـ ٣١٩.

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، الإمام المفسر، كان ذا عبادة وزهد، وكان حسن التصنيف، توفي سنة ٦٧١هـ.
انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات ٢/ ١٢٢، ١٢٣، الديباج المذهب ص ٣١٧، ٣١٨، شذرات الذهب ٥/ ٣٣٥، الأعلام ٦/ ٢١٧، ٢١٨.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٦/ ١٧٩، ١٨٠، المحرر لابن عطية ٣/ ١٧، زاد المسير =

القول الرابع:

المحكم ما أحكم الله فيه من آي القرآن، وقصص الأمم ورسلهم، ففصله وبيّنه، وكذلك الفرائض، والوعد والوعيد، والمتشابه: ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور بقَصه باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، وبقصه باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني، كقوله تعالى في قصة نوح: ﴿فَٱسْلُكْ فِيهَا﴾ [سورة المؤمنون: ٢٧]، ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا﴾ [سورة هود: ٤٠]، وقوله في موسى: ﴿ٱسْلُكْ يَدَكَ﴾ [سورة القصص: ٣٢]، ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ﴾ [سورة النمل: ١٢]، وقوله في عصا موسى: ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾ [سورة طه: ٢٠]، وقوله: ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾﴾ [سورة الأعراف: ١٠٧].

وقد قال بهذا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[(١)] [(٢)].

= ١/ ٣٥١، معالم التنزيل للبغوي ١/ ٢٧٩، البرهان للجويني ١/ ٤٢٣، النبذة الكافية لابن حزم ص ٥٤، تفسير القرطبي ٤/ ٩، ١٠، تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/ ٤١٩، المسودة ص ١٦٢، إيثار الحق ص ١٠١، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٢، الإتقان ٢/ ٢.

(١) عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، العمري المدني، كان صاحب قرآن وتفسير، توفي سنة ١٨٢هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/ ٢٨٤، ٢٨٥، الجرح والتعديل ٥/ ٢٣٣، ٢٣٤، الفهرست ٣١٥، السير ٨/ ٣٤٩، ميزان الاعتدال ٢/ ٥٦٤ ـ ٥٦٦، شذرات الذهب ١/ ٢٩٧.

(٢) انظر: جامع البيان للطبري ٦/ ١٧٨، ١٧٩، العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٧٦، المحرر لابن عطية ٣/ ١٧، زاد المسير ١/ ٣٥٠، ٣٥١، تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/ ٤٢٢، ضمن مجموع الفتاوى، المسودة ص ١٦٢، البرهان للزركشي ٢/ ٦٩، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٢، ١٤٣، أقاويل الثقات ص ٤٩.

هذه أبرز الأقوال في المحكم والمتشابه، وعامة الأقوال في ذلك لا تخرج عن هذه الأقوال الأربعة غالباً.

النظر في الأقوال وبيان الراجح:

إذا نظرنا في الأقوال السابقة نجد أن كلاً منها له وجه يصححه، وإن كان بعضها قد يقصر عن أداء المعنى المراد في الآية.

فأما من فسر المحكم والمتشابه بالناسخ والمنسوخ، فكلامه جار على اصطلاح السلف في تسمية جميع الآيات المعمول بها محكمات، ويقابلها غير المعمول بها، وهن المنسوخات[1].

ولكن هذا القول قاصر؛ لأن المتشابهات ليست خاصة بالمنسوخات فقط، ولا المحكمات هن المعمول بها فقط، بل أشمل من ذلك.

وأما من فسر المتشابه بما اشتبهت فيه المعاني، واختلفت ألفاظه، كما ورد في بعض قصص القرآن، فهذا القول يظهر فيه الاشتقاق اللغوي أكثر من المعنى الشرعي، فكون ألفاظ بعض قصص القرآن فيها تشابه لا يجعل أهل الزيغ يتعلقون بها[2]، والله تعالى أخبرنا أن أهل الزيغ يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

وأما القول بأن المحكم ما فهم معناه، والمتشابه ما لا يعلمه إلا الله كوقت قيام الساعة وكالحروف المقطعة...

---

(١) انظر: رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل لشيخ الإسلام ١٣/ ٢٧٢، ٢٧٣، الموافقات للشاطبي ٣/ ٨٥.

(٢) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٣/ ١٦.

فيقال: أما ما مثل به من وقت قيام الساعة، فيقال: لا شك أن وقتها وحقائقها لا يعلمها إلا الله، ولكن هذا لم ينزل الله به خطاباً، ولم يذكر في القرآن آية تدل على وقت قيام الساعة، ونحن نعلم أن الله استأثر بأشياء لم يطلع عباده عليها، وإنما النزاع في كلام أنزله، وأخبر أن منه محكم ومنه متشابه[1]، فما مثل به ليس داخلاً في معنى الآية.

وأما جعل الحروف المقطعة من الآيات المتشابهة فهذا فيه نزاع من حيث كونها آيات أم لا، فإن الحروف المقطعة ليست كلاماً تاماً، وإنما هي أسماء موقوفة، ثم إن بعض العلماء قد تكلم على معانيها[2]، وذلك مما يضعف هذا القول.

وأما القول بأن المحكم ما استقلّ بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما لم يظهر معناه واحتاج إلى بيان، فهذا أولى الأقوال الأربعة بالصواب، وعليه يدل صنيع الإمام أحمد في كتابه الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله، وقوله عن الجهمية أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه.. ثم تكلم فيه على معناها[3].

وبوب في كتابه هذا فقال: باب بيان ما ضلت فيه الزنادقة من متشابه القرآن.

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/٣٩٧، ٣٩٨، ٤١٩، ضمن مجموع الفتاوى نقض التأسيس ٢/٢٢٤.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/٣٩٩، ٤٢٠، ٤٢١، نقض التأسيس ٢/٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/٣٨٤، ٣٩١، ضمن مجموع الفتاوى.

ثم ذكر بعض الآيات التي قد يفهم من ظاهرها التعارض، وبين وجهها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ ۝١٠١﴾ [سورة المؤمنون: ١٠١]، وقوله في الآية الأخرى: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ۝٥٠﴾ [سورة الصافات: ٥٠].

يقول الإمام أحمد في رده على الزنادقة الذين ادعوا التعارض بينهما:

«فقالوا كيف يكون هذا من المحكم؟ فشكوا في القرآن من أجل ذلك، فأما قوله عزّ وجلّ: ﴿فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون﴾، فهذا عند النفخة الثانية، إذا قاموا من القبور لا يتساءلون، ولا ينطقون في ذلك الموطن، فإذا حوسبوا ودخلوا الجنة والنار، أقبل بعضهم على بعض يتساءلون، فهذا تفسير ما شكت فيه الزنادقة»[(١)].

وذكر أن الجهمية لما أنكروا الرؤية احتجوا بالمتشابه فقال:

«وتلوا آية من المتشابه من قول الله جلّ ثناؤه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣]»[(٢)].

وقد بين معناها رحمه الله، وذكر أن المنفي إنما هو الرؤية في الدنيا[(٣)].

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٥٥، ضمن عقائد السلف.

(٢) المرجع السابق ص ٨٥.

(٣) المرجع السابق ص ٥٩، وفي الآية قول آخر، وهو أن المنفي إنما هو الإدراك والإحاطة، وهو أمر زائد على مجرد الرؤية، فالله تعالى يرى، لكن لا يدرك، كما أنه يُعلم لكن لا يحاط به علماً سبحانه وتعالى. انظر: تفسير البغوي ٢/ ١٢٠، منهاج السنّة ١/ ٢٨٨، ٢٨٩، حادي الأرواح ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩، تفسير ابن كثير ٣/ ٧٣ ـ ٧٥.

وهذا يدل على أنه يرى أن من الآيات ما قد يخفى معناها على بعض الناس، ويتعلق بها من في قلوبهم زيغ، ولكن يمكن فهم معناها المراد بها من النصوص الأخرى.

وقد «قال النحاس: أحسن ما قيل في المحكمات والمتشابهات أن المحكمات ما كان قائماً بنفسه، لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [سورة الصمد: ٤]، ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [سورة طه: ٨٢]، والمتشابهات نحو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [سورة الزمر: ٥٣]، ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾ [سورة طه: ٨٢]، وإلى قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨]»[١].

ومن ذلك سؤالات نافع بن الأزرق[٢] لابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ في آيات مشتبهات، فأجابه عليها ابن عباس، وبيّن له الصواب في تفسيرها[٣].

ويرى شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ أنه ليس ثمة آيات بعينها تتشابه على كل الناس، بل إن التشابه أمر نسبي إضافي، فقد يكون التشابه عند بعض

---

(١) تفسير القرطبي ٤/ ١١.

(٢) نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري الوائلي الحروري، أبو راشد، رأس الأزارقة، وإليه نسبتهم، كان أمير قومه وفقيههم، من أهل البصرة، كان جباراً فتاكاً مثيراً للفتن، توفي سنة ٦٥هـ.
انظر ترجمته في: الملل والنحل ١/ ١١٨ ــ ١٢٠، ميزان الاعتدال ٤/ ٢٤١، لسان الميزان ٦/ ١٤٤، ١٤٥، الأعلام ٨/ ٣١٥، ٣١٦.

(٣) رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم في كتاب تفسير القرآن، سورة حم السجدة ٦/ ٣٥.

الناس دون بعض، كما أن الرجل يتضح له معنى آية فتكون عنده محكمة، بينما قد تكون عند غيره متشابهة، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عن الناس هذا الاشتباه، وهناك آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، فالمتشابهات ترد إلى المحكمات، فإذا ردت إليها وعرف معناها صارت غير متشابهة»[1].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثم آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة»[2].

ويشهد لهذا ما ورد في الحديث عن النبيّ ﷺ أنه قال: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس»[3].

فأخبر أن المشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، ولكن بعض الناس يعلمونهن.

---

(١) انظر: الفرقان بين الحق والباطل لشيخ الإسلام ١٣/ ١٤٤، والرسالة التدمرية ٣/ ٦٢، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر الموافقات للشاطبي ٣/ ٩٢، ٩٣.

(٢) الفرقان بين الحق والباطل لشيخ الإسلام ١٣/ ١٤٤ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) رواه أحمد ٤/ ٢٦٩، وابن ماجه في كتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات ٢/ ١٣١٨، ١٣١٩، وأبو داود في كتاب البيوع، باب في اجتناب الشبهات ٣/ ٢٤٣، والترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في ترك الشبهات ٢/ ٣٤٠، والنسائي في كتاب البيوع، باب اجتناب الشبهات في الكسب ٧/ ٢٤٢، ٢٤٣، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ٢/ ٣٦٢.

وهذا ما يؤكد صحة ما قرره شيخ الإسلام والشاطبي من وجود التشابه النسبي والإضافي، الذي قد يكون سببه راجعاً إما لغرابة اللفظ، أو لاشتباه المعنى بغيره، أو لتقصير الناظر في الاجتهاد وطلب الحق، أو زاغ عن طريق البيان لشبهة في نفسه، أو اتباعاً لهواه، أو لغير ذلك من الأسباب(١).

والقول بأن التشابه الخاص الحاصل في بعض الآيات أمر نسبي وإضافي، موافق للقول بأن المحكم ما استقل بنفسه وظهر معناه، ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما لم يستقل بنفسه، ولم يظهر معناه، بل يحتمل أكثر من وجه، ويحتاج إلى بيان.

وهذا القول هو الراجح كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ لأن المتشابه بهذا المعنى هو الذي يتبعه أهل الزيغ فيتعلقون بما قد يحتمله اللفظ من المعاني الباطلة، ولا يردونه إلى المحكم من الآيات الموضحة لهذا التشابه.

ويشهد لذلك ما ورد في الحديث الصحيح عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: تلا رسول الله ﷺ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧ ﴾ [سورة آل عمران: ٧]، قالت: قال رسول الله ﷺ: «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله، فاحذروهم».

فأهل الزيغ يتبعون المتشابه لإثارة الشبهات والشكوك، وبث العقائد

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٠٠، ضمن مجموع الفتاوى، الموافقات ٣/ ٩٢، المفردات للراغب الأصبهاني ص ٢٥٤، ٢٥٥.

الفاسدة، ولا يردونه إلى الآيات المحكمات الفاصلات والموضحات لما اشتبه من تلك الآيات.

الفارق بين المحكم والمتشابه عند أهل الكلام:

لقد جعل أهل الكلام عقولهم هي الفارق بين المحكم والمتشابه، فما وافق عقولهم جعلوه محكماً، وما خالفها جعلوه متشابهاً، وبمعنى آخر: ما وافق أصولهم وبدعهم جعلوه من قبيل المحكم، وما كان ظاهره مخالفاً لأصولهم وبدعهم جعلوه متشابهاً[1].

يقول القاضي عبد الجبار:

«يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعاً على أدلة العقول»[2].

وتكلم الرازي عن الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة، وذكر أنه لا بد من دليل منفصل يبين ذلك، وهذا الدليل إما لكونه لفظياً أو عقلياً.

وبعد أن قرر أن الدليل اللفظي لا يمكن اعتماده؛ لأنه لا يفيد القطع بحال، انتهى إلى أن الفارق في ذلك هو الدليل العقلي القاطع[3].

وفي الحقيقة إن المبتدعة من أهل الكلام جعلوا ما ابتدعوه من الألفاظ

---

(١) انظر على سبيل المثال: العدل والتوحيد للقاسم الرسي ص ٢٦١، ٢٧٥، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٣، ٢٩٤، وأساس التقديس ص ١٠٣ ـ ١٠٧، ٢٣٢ ـ ٢٣٤، التفسير الكبير للرازي ٧/ ١٧٤.

(٢) متشابه القرآن ص ٧.

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي ٧/ ١٦٩، ١٧٠، أساس التقديس ص ٢٣٤، ٢٣٥.

والمعاني هي الأصل المعقول المحكم الذي يجب اعتقاده والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنّة فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه، وإلا قالوا: هذه من الألفاظ المتشابهة المشكلة، فجعلوا بدعهم المتشابهة أصلاً محكماً، وجعلوا المحكم من كلام الله ورسوله فرعاً متشابهاً مشكلاً[1].

وهذا الأمر موجود عند كل فرقة من فرق أهل الكلام وغيرهم.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلاً، فمنكر الصفات الخبرية الذي يقول «إنها لا تعلم بالعقل» يقول: نصوصها مشكلة متشابهة، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل ـ عنده بعقله ـ فإنها ـ عنده ـ محكمة بينة، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية: نصوص هذه مشكلة، ومنكر الصفات مطلقاً يجعل ما يثبتها مشكلاً، دون ما يثبت أسماءه الحسنى، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة، ومنكر معاد الأبدان وما وصف به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلاً أيضاً، ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كان مشكلاً، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة»[2].

ولا شك أن جعل العقل هو الفارق بين ما يوصف بأنه محكم وما يوصف بأنه متشابه خطير جداً، ويظهر ذلك بما يلي:

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/٣٠٦، ٣٠٧، ضمن مجموع الفتاوى، درء التعارض ١/٧٧، ٢٧٥.

(٢) درء التعارض ١/١٦، ١٧، وانظر: نقض التأسيس ٢/٣٠٦، ٣٠٧.

١ ــ أن الأخذ بهذا المنهج يجعلنا نجهل المحكم والمتشابه؛ لأنه جُعل مدار التفريق بينهما هو العقل، وكل طائفة تزعم أن العقل معها، وأن المحكم والمعقول ما وافق قولها، وكل ما خالف قولها فهو مخالف للمعقول، وهو من قبيل المتشابه.

٢ ــ أن لازم هذا القول ألا يكون في القرآن هدى ولا بيان ولا شفاء، بل ذلك كله في الدليل العقلي، والقرآن إن وافقه فالاعتماد على الدليل العقلي لا على القرآن، وإن خالفه أخذنا به لا بالقرآن، وما كان مخالفاً للدليل العقلي فإما أن يفوض أو يؤول، وعليه فليس للقرآن عند أصحاب هذا المنهج حرمة ولا فائدة.

٣ ــ أن أصحاب هذا المنهج جعلوا دلالة القرآن ظنية، ودلالة العقل قطعية، والأدلة الظنية لا يجوز الاحتجاج بها على المسائل الأصولية، بل تكون من قبيل المتشابه الذي يبينه الدليل العقلي، فعلى هذا لا يكون القرآن منقسماً إلى محكم ومتشابه، بل كله متشابه.

٤ ــ أن الله سبحانه وتعالى أخبر أن من الكتاب آيات محكمات هن الأصل الذي يبنى عليه، ويرجع إليه، ويستدل به، ويتبع، والمتشابه يرد إليه، وأصحاب هذا المنهج جعلوا الأصل الذي يبنى عليه هو العقل، وجعلوا القرآن كله محكمه ومتشابهه يرد إليه، فما خالفه كان متشابهاً، فلم يبق في القرآن محكم يرد إليه المتشابه[١].

وبهذا يتبين لنا فساد منهج من جعل العقل هو الفارق بين المحكمات والمتشابهات، كما اتضح لنا أن الصواب في ذلك أن المتشابهات ــ وهي

---

(١) انظر نحو هذه الردود وغيرها في: نقض التأسيس ٢/ ٣٠٥ ــ ٣١٠.

قليلة بالنسبة إلى المحكمات[1] ــ ترد إلى أصل الكتاب، وهو الآيات المحكمات الموضحات لما التبس من المتشابهات، وإذا ردت إليها وضح معناها، وزال اشتباهها.

الحكمة من وجود المتشابه:

ذكر من تكلم في حكمة وجود المتشابه في القرآن أموراً كثيرة، وأرى أن أحسن ما قيل في ذلك:

أن الله تعالى جعل بعض الآيات مما يتشابه على كثير من الناس، ويحتمل أكثر من معنى، ابتلاء وامتحاناً، فالمؤمن الراسخ في العلم يؤمن به، ويعلم أن كلام الله ليس فيه اختلاف ولا تناقض، فيجتهد في معرفة ذلك برده إلى محكمه، فيحصل له الأجر العظيم، والثواب الجزيل، لإيمانه واجتهاده في طلب الحق من مصدره، وأما الزائغ فإنه يكون فتنة له، فيتتبع المتشابه من الآيات لمعارضة المحكمات، وإثارة الشبهات، وإبطال الأحكام والعقائد المسلمات، فيستحق بذلك العقوبة من الله تعالى[2].

وهناك حِكَم ذكرها بعض العلماء، ولكن كثيراً منها لا يسلم به، بل فساده ظاهر، ومن ذلك ما ذكره الرازي من أنه «لو كان القرآن كله محكماً لما

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري ٦/ ١٧٠، الموافقات ٣/ ٨٦ ــ ٩١.

(٢) انظر: زاد المسير ١/ ٣٥٣، القائد إلى تصحيح العقائد ٢/ ٣٣٦ مع التنكيل، تقريب التدمرية ص ٥٦، وانظر ما ذكر من حكمة وجود المتشابه في: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٨٦، ٨٧، الكشاف للزمخشري ١/ ٤١٢، ٤١٣، زاد المسير ١/ ٣٥١ ــ ٣٥٣، التفسير الكبير للرازي ٧/ ١٧٢، أساس التقديس ص ٢٤٨ ــ ٢٥٠، البرهان للزركشي ٢/ ٧٥، ٧٦، أقاويل الثقات ص ٥٠، ٥١.

كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب المخالفة له، ويبعدهم عن النظر فيه، ولذلك اشتمل على المحكم والمتشابه، فيطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه، فإذا نظروا فيه وبالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله، ويصل إلى الحق»[1].

ولا شك في فساد ما ذكر؛ لأنه مبني على أن في القرآن ما ظاهره باطل، ولأنه جعل الحكمة من إنزال المتشابه استهواء أصحاب المذاهب المنحرفة للنظر في القرآن؛ ليأخذوا منه ما يؤيد مذاهبهم، وهذا باطل، لأن مقتضى الحكمة في ذلك أن ينزل ما يكشف باطلهم، ويبين فساد مذاهبهم وتناقضها، لا ما يؤيد ما ذهبوا إليه على زعم الرازي.

ثم إن تلك المذاهب لم تكن موجودة حين تنزل القرآن، وفي هذا يقول رشيد رضا[2] مستنكراً كلام الرازي السابق: «أين كانت هذه المذاهب عند نزوله؟ ومن اهتدى من أهلها بهذه الطريقة؟»[3].

وأقبح من ذلك ما ذكره الرازي، وزعم أنه السبب الأقوى في هذا الباب، وهو أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية، وطبائع العوام تنبوا في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام

---

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي ٧/ ١٧٢، أساس التقديس ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٢) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني الحسيني، محدث مفسر، مؤرخ أديب سياسي، تتلمذ على يد محمد عبده، وتنقل في كثير من البلاد، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ١٣٥٤هـ.

انظر ترجمته في: الأعلام ٦/ ٣٦١، ٣٦٢، معجم المؤلفين ٩/ ٣١٠، ٣١١.

(٣) تفسير المنار ٣/ ١٤٠.

في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز، ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي، فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح، فالقسم الأول هو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات»[1].

وفي كلام الرازي هذا من المغالطة والخطورة ما هو ظاهر، وبيان ذلك أن يقال: لا شك أن العوام ــ فضلاً عن الخواص من المؤمنين ــ تنبوا طبائعهم عن إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ــ بالمعاني التي يذكرها المتكلمون ــ لأن ذلك عدم محض.

ثم إن هذه الألفاظ وما قصده المتكلمون بها لم يأت بها ولم يدل عليها كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وما ذكر في القرآن من الآيات التي يجعلها الرازي وأمثاله من المتشابهات لا تخالف الحق الصريح، بل أنزلها الله تعالى ليؤمن بها ويعتقد ظاهرها، ولا يصح أن يقال إن الله تعالى خاطب عباده بما ظاهره البطلان، ليوافق ما اعتقدوه في ربهم من عقائد فاسدة، ومنه ينتقل إلى إثبات العقائد الصحيحة؛ لأن لازم هذا القول بل حقيقته أن القرآن مشتمل على الحق والباطل، والظاهر والملتبس، وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ ﴿١٣﴾﴾ [سورة الطارق: ١٣]، وقوله: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [سورة النحل: ٨٩].

وهذا القول هو حقيقة ما ذهب إليه الملاحدة من الفلاسفة والباطنية

(١) التفسير الكبير للرازي ٧/ ١٧٢، أساس التقديس ص ٢٤٩، ٢٥٠.

أهل التخييل، والقائلين بأن للشريعة ظاهراً وباطناً[١].

وحقيقة هذا القول ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ أن الله تعالى تكلم بالمعاني الباطلة، وأراد من الناس أن يفهموا ما فيها مما هو نقيض الحق. . . وأخبر بالحقائق على خلاف ما هي عليه، وحقيقة ذلك أنه كذب كذباً يعلم أنه كذب؛ ليعتقد الناس ذلك الكذب والاعتقاد الباطل، فينتفعوا به.

وعلى قول الجهلة الذين يقولون لم يكن يعرف معنى ما يقول ويذكره من آيات الصفات وأحاديثها فكلامه عندهم يجب ألا يفهم منه معنى، مع أن ظاهره إثبات الصفات، فكان خطابهم بلسان لا يفهمونه على قول هؤلاء خيراً من خطابهم بذلك؛ لأنه على التقديرين لم يفهمهم حقاً، ولا خاطبهم بما يعلم به حق، ولكن إذا كان الكلام أعجمياً لا يترجم لهم لم يضلوا به، كما لم يهتدوا به، وأما إذا كان عربياً وظاهره الباطل ـ على زعم هؤلاء ـ فإن الناس يفهمون ظاهره فيضلون به، فلم يكتفوا به، فهو على زعمهم مع كونه هو لم يكن يفهم معناه، فبخطاب الناس فهموا منه ما هو كفر وضلال، لا سيما ولم ينقل أحد عنه أنه نهى الناس عن اعتقاد ظاهره وما دلّ عليه، ولا نبههم على دليل عقلي يعرفون به الحق، فعلى زعمهم لم يبين الحق لا بدليل سمعي ولا بدليل عقلي»[٢].

وبهذا يتبين لنا فساد ما ذكره الرازي في تعليل وجود المتشابه، وبطلان قوله الذي هو في الحقيقة مبني على اعتقادات سابقة منحرفة في معنى المتشابه، وموقف المسلم منه.

---

(١) انظر: فصل المقال لابن رشد ١٦ ـ ١٨، نقض التأسيس ٢/ ٢٧٤، ٢٧٥.

(٢) نقض التأسيس ٢/ ٢١٨، ٢١٩.

المبحث الثاني

حكم تأويل المتشابه

اختلف العلماء ـ رحمهم الله تعالى ـ في تأويل المتشابه، هل هو مما استأثر الله بعلمه ولم يطلع أحداً عليه، أو هو مما يمكن أهل العلم معرفته؟.

والخلاف في هذا له ارتباط وثيق بمسألة الوقف في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ [سورة آل عمران: ٧].

فمن قال إن تأويل المتشابه مما استأثر الله بعلمه وقف على قوله تعالى: ﴿إلا الله﴾، وجعل الواو في قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ للاستئناف والابتداء، فـ «الراسخون» مبتدأ، و«يقولون» خبره.

ومن قال إن تأويل المتشابه مما يمكن أهل العلم معرفته، لم يقف، بل جعل الواو في قوله: «والراسخون» للعطف، و«الراسخون» معطوف على

لفظ الجلالة، وموضع «يقولون» نصب على الحال[1].

وسأعرض الخلاف في ذلك، وأذكر أدلة كل قول باختصار، ثم أعقب على ذلك ببيان الراجح في هذه المسألة، والله المستعان:

القول الأول:

إن تأويل المتشابه مما استأثر الله بعلمه، ولم يطلع أحداً من خلقه عليه، فلا يمكن أحداً معرفته، بل الواجب الإيمان به دون الإحاطة بتأويله.

وهذا قول ابن عمر، وابن عباس، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وعائشة، وعروة بن الزبير[2]، وعمر بن عبد العزيز، وأبي الشعثاء[3]، وأبي نهيك[4]، ....

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير ٧/ ٢٠١ ـ ٢٠٦، تفسير ابن كثير ٢/ ٨ ـ ١٠، أضواء البيان ١/ ٣٣١ ـ ٣٣٦.

(٢) عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي المدني، الفقيه الإمام، عالم المدينة، أبو عبد الله، أحد الفقهاء السبعة، توفي سنة ٩٣هـ وقيل بعدها.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ٣١ ـ ٦٢، الحلية ٢/ ١٧٦ ـ ١٨٣، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٣٣١، ٣٣٢، السير ٤/ ٤٢١ ـ ٤٣٧، تهذيب التهذيب ٧/ ١٨٠ ـ ١٨٥.

(٣) جابر بن زيد الأزدي اليحمدي مولاهم البصري الخوفي، كان عالم أهل البصرة في زمانه، وهو من كبار تلامذة ابن عباس، توفي سنة ٩٣هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٢/ ٢٠٤، الحلية ٣/ ٨٥ ـ ٩١، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٤١، ١٤٢، السير ٤/ ٤٨١ ـ ٤٨٣، تهذيب التهذيب ٢/ ٣٨، ٣٩، شذرات الذهب ١/ ١٠١.

(٤) عثمان بن نهيك الأزدي الفراهيدي، أبو نهيك البصري، صاحب القراءات، روى عن ابن عباس. =

وغيرهم، وهو مذهب الكسائي[1]، والفراء[2]، وأبي عبيد[3]، وثعلب[4]، وابن الأنباري، وحكاه ابن جرير عن مالك، واختاره، وهو مذهب

= انظر ترجمته في: الكاشف ٢/ ٢٥٧، تهذيب التهذيب ٧/ ١٥٧، الخلاصة للخزرجي ص ٢٦٣.

(١) علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي مولاهم الكوفي، الملقب بالكسائي، شيخ القراءة والعربية، كان أعلم الناس بالنحو، وواحدهم في الغريب، توفي سنة ١٨٩هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/ ٢٦٨، الجرح والتعديل ٦/ ١٨٢، السير ٩/ ١٣١ ـ ١٣٤، تهذيب التهذيب ٧/ ٣١٣، ٣١٤، بغية الوعاة ٢/ ١٦٢ ـ ١٦٤، شذرات الذهب ١/ ٣٢١.

(٢) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي مولاهم، الكوفي النحوي العلامة صاحب التصانيف، أبو زكريا، له مشاركات في علوم كثيرة، توفي سنة ٢٠٧هـ.
انظر ترجمته في: الفهرست ٩٨ ـ ١٠٠، وفيات الأعيان ٥/ ٢٢٥ ـ ٢٣٠، البداية والنهاية ١٠/ ٢٦١، السير ١٠/ ١١٨ ـ ١٢١، تهذيب التهذيب ١١/ ٢١٢، ٢١٣، بغية الوعاة ٢/ ٣٣٣.

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام، اشتغل بالحديث والأدب والفقه، وكان ذا دين وسيرة جميلة، ومذهب حسن، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٢٢٤هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/ ٢٥٩ ـ ٢٦٢، وفيات الأعيان ٣/ ٢٢٥ ـ ٢٢٧، البداية والنهاية ١٠/ ٢٩١، ٢٩٢، طبقات الشافعية ٢/ ١٥٣ ـ ١٥٦، السير ١٠/ ٤٩٠ ـ ٥٠٩.

(٤) أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني مولاهم، البغدادي، أبو العباس ثعلب، إمام الكوفيين في النحو والعربية، وكان ثقة متقناً، وله مصنفات كثيرة، توفي سنة ٢٩١هـ.
انظر ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٧٥، البداية والنهاية ١١/ ٩٨، السير ١٤/ ٥ ـ ٧، بغية الوعاة ١/ ٣٩٦ ـ ٣٩٨، شذرات الذهب ٢/ ٢٠٧، ٢٠٨.

الجمهور[1].

وقد احتج أصحاب هذا القول بحجج أبرزها ما يلي:

١ ـ ما رواه الحاكم بسنده عن ابن عباس، أنه كان يقرأ: ﴿وما يعلم تأويله إلاَّ الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به﴾[2] [سورة آل عمران: ٧].

قال السيوطي تعليقاً على هذا: «فهذا يدل على أن الواو للاستئناف؛ لأن هذه الرواية إن لم تثبت بها القراءة فأقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه في ذلك على من دونه»[3].

٢ ـ ما رواه ابن أبي داود في «المصاحف» في قراءة ابن مسعود: «وإن حقيقة تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به»[4].

٣ ـ ما رواه ابن جرير، عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ في قوله: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) قالت: كان رسوخهم في العلم أن

---

(١) انظر: جامع البيان لابن جرير ٦/ ٢٠١ ـ ٢٠٣، العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٩٠، إبطال التأويلات ص ١٥، ١٦، معالم التنزيل للبغوي ١/ ٢٨٠، زاد المسير ١/ ٣٥٤، تفسير القرطبي ٤/ ١٦، تفسير ابن كثير ٢/ ٩، فتح القدير للشوكاني ١/ ٣١٥.

(٢) رواه الحاكم ٢/ ٢٨٩، قال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ورواه ابن جرير ٦/ ٢٠٢، كما ذكر ابن كثير رواية عبد الرزاق له.
انظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٩، وعزاه في الدر المنثور إلى عبد بن حميد، وابن المنذر، وابن الأنباري، انظر: الدر المنثور ٢/ ٦.

(٣) الإتقان ٢/ ٣.

(٤) المصاحف لأبي داود ص ٦٩.

آمنوا بمحكمه ومتشابهه، ولم يعلموا تأويله»[1].

٤ ــ ما رواه ابن جرير، عن عروة، قال: «إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله، ولكنهم يقولون: آمنا به كل من عند ربنا»[2].

٥ ــ ما رواه ابن جرير، عن أبي نهيك الأسدي، أنه قال في قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم): إنكم تصلون هذه الآية، وإنها مقطوعة: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) فانتهى علمهم إلى قولهم الذي قالوا»[3].

٦ ــ إن الآية دلت على ذم من يطلب تأويل المتشابه، ومدح من يكل علمه إلى الله، ويقول آمنا به كل من عند ربنا، فيفوض علمه إلى الله ويسلم له[4].

٧ ــ أنه لو كان قوله تعالى: (والراسخون في العلم) معطوفاً على قوله: (إلا الله)، لقال: (ويقولون آمنا به)؛ لأن تقدير الكلام: والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون... ولو كانت الواو للعطف لكان قوله: (يقولون آمنا به كل من عند ربنا) راجعاً إلى الله وإلى الراسخين في العلم،

---

(١) جامع البيان لابن جرير ٦/ ٢٠٢.

(٢) جامع البيان لابن جرير ٦/ ٢٠٢.

(٣) جامع البيان لابن جرير ٦/ ٢٠٢.

(٤) انظر: إبطال التأويلات ص ١٨، ذم التأويل لابن قدامة ص ٣٧، ٣٨، روضة الناظر ص ٦٥، أساس التقديس ص ٢٣٦، ٢٣٧، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٤، ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير ص ١٣٥ ــ ١٣٧.

وفساد هذا وبطلانه ظاهر[1].

٨ ــ ما ورد من الأحاديث والآثار في الإيمان بالمتشابه وعدم العلم به، وذم متبعيه، كقوله ﷺ: «إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم».

وقوله: «واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا آمنا به كل من عند ربنا»[2].

وبما سبق ذكره عن عائشة، وموقف عمر بن الخطاب من صبيغ بن عسل[3]، ويغر ذلك.

٩ ــ كما استدلوا بإجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على ترك تأويل المتشابه[4].

هذه أبرز الحجج التي استدل بها القائلون بأن تأويل المتشابه مما استأثر الله بعلمه[5]، وقد قال ابن قدامة بعد ذكره جملة من هذه الحجج:

---

(١) انظر: ذم التأويل لابن قدامة ص ٣٨، أساس التقديس ص ٢٣٧، ٢٣٨، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٤، ١٥٥.

(٢) رواه الحاكم في كتاب فضائل القرآن، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، كما صححه الذهبي في تلخيصه ١/ ٥٥٣، ورواه أيضاً الطحاوي في مشكل الآثار ٤/ ١٨٤، ١٨٥.

(٣) انظر قصته فيما سبق ص ٧٧ ــ ٧٨.

(٤) انظر: ذم التأويل ص ٤٠، أساس التقديس ص ٢٣٩.

(٥) وقد ذكر ابن الوزير اثنين وعشرين دليلاً على هذا القول. انظر ترجيح أساليب القرآن ص ١٢٩ ــ ١٤٤.

«فثبت بما ذكرناه من الوجوه أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى، وأن متبعه من أهل الزيغ، وأنه محرم على كل أحد»[1].

القول الثاني:

أن تأويل المتشابه مما يعلمه الراسخون في العلم ويدركونه.

ومعنى هذا القول مروي عن ابن عباس، ومجاهد، ومحمد بن جعفر بن الزبير، والقاسم بن محمد[2]، وابن قتيبة، ورجحه ابن فورك، والنووي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو مذهب عامة المتكلمين، وصرح به القاضي عبد الجبار، والزمخشري، وغيرهما[3].

وقد احتج أرباب هذا القول بعدة حجج، أهمها ما يلي:

١ ــ ما رواه ابن جرير بسنده عن ابن عباس أنه قال: أنا ممن يعلم

---

(١) ذم التأويل ص ٣٩.

(٢) أبو محمد قاسم بن محمد بن قاسم بن سيار، مولى الوليد بن عبد الملك، برع في الفقه، وذهب مذهب الحجة والنظر وعلم الاختلاف، وكان فقيه الصدر، جيد القريحة، توفي سنة ٢٧٦هـ.
انظر ترجمته في: تاريخ العلماء ص ٣٦٨، ترتيب المدارك ٤/٤٤٦ ــ ٤٤٨، بغية الملتمس ص ٤٤٦، شذرات الذهب ٢/ ١٧٠.

(٣) انظر: جامع البيان لابن جرير ٦/٢٠٣، ٢٠٤، تأويل مشكل القرآن ص ٩٨ ــ ١٠١، معالم التنزيل للبغوي ١/ ٢٨٠، متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ١٤، الكشاف للزمخشري ١/٤١٣، زاد المسير ١/ ٣٥٤، تفسير القرطبي ٤/١٦، ١٧، شرح صحيح مسلم للنووي ١٦/٢١٨، تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٠٠، ضمن مجموع الفتاوى، تفسير ابن كثير ٢/٩، شرح الكوكب المنير ٢/١٥٣، فتح القدير للشوكاني ١/ ٣١٥ ــ ٣١٧.

تأويله[1].

٢ ـ ما رواه ابن جرير بسنده عن مجاهد: (والراسخون في العلم) يعلمون تأويله ويقولون (آمنا به)، وروى مثله عن الربيع[2] [3].

٣ ـ أن الله أنزل كتابه تبياناً لكل شيء، ولو كان فيه ما لا يعلم لم يكن فيه بيان المشكل[4].

٤ ـ لو لم يكن المتشابه معلوماً للراسخين في العلم لم يكن لهم مزية ولا فضيلة على العامة؛ لأن الجميع يقولون آمنا به[5].

٥ ـ لو كان المتشابه لا يعلم للزم عليه أن يتعبد الله خلقه بالشيء المجهول، ويخاطب عباده بما لا يفهمون، كما أنه يخالف وصفه تعالى للقرآن بأنه تبيان لكل شيء[6].

قال ابن قتيبة رحمه الله: «ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى،

---

(١) جامع البيان ٦/٢٠٣.

(٢) جامع البيان ٦/٢٠٣.

(٣) الربيع بن أنس بن أبي زياد البكري الخراساني المروزي، كان عالم مرو في زمانه، وقد سجن ثلاثين سنة، توفي سنة ١٣٩هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٣/٤٥٤، السير ٦/١٦٩، ١٧٠، تهذيب التهذيب ٣/٢٣٨، ٢٣٩، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص ١١٤.

(٤) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/٦٩١.

(٥) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/٦٩٢، تأويل مشكل القرآن ص ١٠٠.

(٦) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/٦٩٢، ترجيح أساليب القرآن ص ١٢٦، أساس التقديس ص ٢٤٠.

ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل على معنى أراده[1].

وقال النووي بعد أن رجح هذا القول: «لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته»[2].

٦ ـ أن آيات القرآن كلها قد فسرت ألفاظها، وتكلم الصحابة والتابعون في معانيها، ولم يتركوا شيئاً منها، وإن توقف بعضهم في شيء من ذلك، فإن الآخر يفسره ويبينه[3].

هذه أظهر الحجج التي ذكرها أصحاب هذا القول للتدليل على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه.

وقد أجابوا على ما أروده أصحاب القول الأول من حجج بأن قالوا:

أما قراءة ابن مسعود التي ذكرتم فغير صحيحة، وأما أثر عائشة فإنما الثابت أوله، وهو قولها: «كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه»، وأما آخر الأثر وهو قولها: «ولم يعلموا تأويله» فغير ثابت.

كما عارضوا قراءة ابن عباس بما ورد عنه من قوله: «أنا ممن يعلم تأويله»، وبدعاء الرسول ﷺ له في قوله: «اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل»[4].

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٩٨.

(٢) شرح مسلم للنووي ١٦/٢١٨.

(٣) انظر: تأويل مشكل القرآن ص ١٠٠، إبطال التأويلات ص ١٩، تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/ ٣٩٥ ـ ٣٩٧، ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) رواه أحمد ١/٢٦٦، والحاكم في كتاب معرفة الصحابة، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، كما صححه الذهبي في تلخيصه ٣/ ٥٣٤، وصححه أحمد شاكر كما في تحقيقه للمسند ٤/ ١٢٧.

وقد قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته، أقفه عند كل آية، وأسألة عنها»[(١)] [(٢)].

كما أجابوا على ما ورد من نصوص في ذم من يتبع المتشابه، كما دلت عليه الآية والأحاديث والآثار، بأن قالوا:

إن الذم إنما «وقع على من يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وهو حال أهل القصد الفاسد الذين يريدون القدح في القرآن، فلا يطلبون المتشابه إلا لإفساد القلوب، وهي فتنتها به، ويطلبون تأويله، وليس طلبهم لتأويله لأجل العلم والاهتداء، بل هذا لأجل الفتنة...

وأما من سأل عن معنى المتشابه ليعرفه ويزيل ما عرض له من الشبه، وهو عالم بالمحكم، متبع له، مؤمن بالمتشابه، لا يقصد فتنة، فهذا لم يذمه الله...»[(٣)].

وأجابوا على ما ألزمهم به أصحاب القول الأول من عود الضمير في [يقولون] في قوله: (يقولون آمنا به) إلى الله، وإلى الراسخين في العلم، بأن قالوا: إن هذا غير لازم، بل إنما يعود الضمير إلى الراسخين في العلم فقط، وهذا أمر سائغ في اللغة، كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، فقوله: (صفاً صفاً) حال من المعطوف، وهو الملَك، دون المعطوف عليه.

---

(١) رواه بمعناه الطبري في تفسيره ١/ ٩٠.

(٢) انظر هذه الإجابات والردود في: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٥، ٤٠٧ ـ ٤٠٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٣، ٣٩٤، ضمن مجموع الفتاوى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا﴾ [سورة الحشر: ١٠]، فجملة «يقولون» حال من واو الفاعل في قوله: (الذين جاءوا)، وهو معطوف على قوله: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ﴾ [سورة الحشر: ٨]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [سورة الحشر: ٩]، فهو حال من المعطوف دون المعطوف عليه(١).

كما أجابوا عن حكايتهم إجماع الصحابة على ترك التأويل بأن قالوا: إنه لم يثبت عن أحد من الصحابة أنه قال: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، بل الثابت عن الصحابة أن المتشابه يعلمه الراسخون(٢).

وقد رد أصحاب القول الأول ـ القائلون بأن المتشابه ما استأثر الله بعلمه، وأن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله ـ على ما أورده أصحاب القول الثاني من أنه يلزم على القول بأن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه ألا يكون بينهم وبين الجهال فرق؛ بإن هذا غير لازم، إذ إن لهم مزية بمعرفة غيره من الأحكام، كما أن لهم فضيلة على من لم يؤمن(٣).

فرسوخهم في العلم هو الذي جعلهم ينتهون حيث انتهى علمهم، ويقولون فيما لم يقفوا على علم حقيقته من كلام الله جلّ وعلا (آمنا به كل من عند ربنا)، بخلاف غير الراسخين فإنهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء

---

(١) انظر: تأويل مشكل القرآن ص ١٠٠، ١٠١، تفسير القرطبي ٤/ ١٧، تفسير ابن كثير ٢/ ١٠، فتح القدير ١/ ٣١٥، ٣١٦، أضواء البيان للشنقيطي ١/ ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٠٦، ٤٠٧، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٩٣، إبطال التأويلات ص ٢٠.

الفتنة وابتغاء تأويله[1].

وأجابوا عن قولهم بأن هذا يفضي إلى التعبد بالمجهول، وينافي وصف القرآن بكونه تبياناً لكل شيء، بالقول بأن هذا غير ممتنع، فقد تعبدنا الله بالإيمان بالملائكة ـ مثلاً ـ ونحن لا نعلم حقيقتهم، كما أن هذا لا ينافي وصف القرآن بأنه تبيان لكل شيء، فإن هذا مخصوص، كما قال تعالى عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل: ٢٣]، ولو تؤتَ شيئاً مما يختص به الرجال، ولم تؤتَ شيئاً مما اختص به سليمان، وقوله في الريح: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأحقاف: ٢٥]، ولم تدمر السماوات والأرض[2].

النظر في القولين:

بعد أن عرفنا قولي العلماء في تأويل المتشابه، وأدلة كل قول وحججه، فإن ذلك يثير أمام الباحث إشكالاً مهماً، يبرز في التداخل أو الخلط عند بعض من تكلم في هذا الموضوع بين المتشابه، وتأويل المتشابه.

فلا يكاد الباحث يجد من يتكلم في التمييز بين المتشابه، وتأويل المتشابه، كلا على حدة، بل يكون الكلام فيهما واحداً غالباً.

وهذا التداخل والخلط بينهما يرجع في رأيي إلى أمرين:

إما إلى التسامح في التعبير، بحيث أنهم إذا أرادوا أن يتكلموا عن تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله قالوا: المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ١/ ٣٣٣.

(٢) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٩٢ ـ ٦٩٣، إبطال التأويلات ص ٢٠، معالم التنزيل للبغوي ١/ ٢٨٠.

وإما أن يكون ذلك التداخل راجعاً إلى الكلام في المتشابه عموماً في القرآن والسنّة، فيجعلون المتشابه من مسائل الدين هو ما لا يعلم حقيقته وصفته ووقته إلا الله، وإن لم يكن فيه آيات قرآنية، وذلك كوقت نزول عيسى، وطلوع الشمس من مغربها، ونحو ذلك[1]، ويجعلون التعبير عن المتشابه وتأويل المتشابه واحداً.

فكلام أولئك يمكن أن يفهم بمعزل عن آية آل عمران المصرحة بأن في القرآن آيات متشابهات، وإذا أردنا أن ننزل كلام هؤلاء على آية آل عمران فإنه لا يصح، كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ لأنهم جعلوا المتشابه ما لا يعلمه إلا الله، وآية آل عمران صريحة في أن المتشابه آيات منزلة مقروءة، إلا أن تأويلها هو الذي لا يعلمه إلا الله.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وما استأثر الله بعلمه كوقت الساعة، لم ينزل به خطاباً، ولم يذكر في القرآن آية تدل على وقت الساعة، ونحن نعلم أن الله استأثر بأشياء لم يطلع عباده عليها، وإنما النزاع في كلام أنزله وأخبر أنه هدى وبيان وشفاء...»[2].

فقول من قال من السلف إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله تعالى، وذلك مثل وقت قيام الساعة، ومجيء أشراطها، ومثل كيفية نفسه تعالى، وما أعده في الجنة لأوليائه، فهذا الكلام صحيح؛ لأن هذه الأشياء مما اتفق

(١) انظر ما سبق في القول الثالث من أقوال العلماء في المتشابه ص ٣٧٥، وانظر: المسودة ص ١٧٥، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٤٢، ١٤٨، ١٤٩.

(٢) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٧، ٣٩٨، ضمن مجموع الفتاوى.

المسلمون على أنها مما استأثر الله بعلمه[1].

وجعل هذه الأشياء من المتشابه هو قول جابر بن عبد الله، وهو الذي مال إليه ابن جرير، ورجحه القرطبي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وقد صرح الشنقيطي ـ رحمه الله ـ في تفسيره بأن في القرآن ما لا يعلمه إلا الله، فقال:

«ولا شك أن في القرآن أشياء لا يعلمها إلا الله، كحقيقة الروح؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ الآية [سورة الإسراء: ٨٥]، وكمفاتح الغيب التي نص على أنها لا يعلمها إلا هو، بقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ الآية [سورة الأنعام: ٥٩]، وكنعيم الجنة، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ الآية [سورة السجدة: ١٧][2].

فهذا الكلام ونحوه يمكن أن يفهم على معنى أن حقائق هذه الأشياء من التأويل الذي لا يعمله إلاَّ الله، لكن جعل حقائق هذه الأشياء أنفسها من المتشابه فيه إشكال من ناحية أن حقائق هذه الأشياء ليس فيها آيات منزلة، والله تعالى أخبرنا أن التشابه موجود في الآيات المنزلة نفسها، وذلك يقتضي أن الآيات المتشابهة معروفة، لكن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله تعالى.

ولتجلية الكلام في تأويل المتشابه فإن هذا يسوقنا إلى الحديث عن المراد بالمتشابه، والمراد بتأويل المتشابه.

---

(١) انظر: المرجع السابق ١٧/٤١٩، الفرقان بين الحق والباطل ١٣/١٤٤ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) أضواء البيان ١/٣٣٦، ٣٣٧.

وقد سبق الكلام في خلاف العلماء في المراد بالمتشابه.

والذي ينبغي معرفته هنا أن التشابه منه ما يكون تشابهاً ذاتياً في الآية نفسها، ومنه ما يكون تشابهاً نسبياً إضافياً، بحيث يشتبه على إنسان دون آخر، أو على طائفة دون أخرى.

فأما المتشابه في نفسه فهو ما كان محتملاً لأكثر من معنى، ولكن ينبغي أن يعلم أن هذا النوع من المتشابه لا بد أن يوجد ما يزيل اشتباهه، ويبين معناه من سياق الكلام، والقرائن المتصلة بالخطاب، أو المنفصلة من الأدلة الأخرى[1].

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [سورة الحجر: ٩]، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [سورة يس: ١٢].

فقوله: (إنا)، و(نحن) من المتشابه، فإنه يراد بها الواحد الذي معه غيره من جنسه، ويراد بها الواحد الذي معه أعوانه وإن لم يكونوا من جنسه، ويراد بها الواحد المعظم نفسه، الذي يقوم مقام من معه غيره لتنوع أسمائه التي كل اسم منها يقوم مقام مسمى، فصار هذا متشابهاً؛ لأن اللفظ واحد والمعنى متنوع، ولهذا تعلق به بعض النصارى على أن الآلهة ثلاثة؛ لأن هذا ضمير جمع، فتعلقوا بالمتشابه ولم يردوه إلى المحكم الذي يبين معناه، والذي لا اشتباه فيه، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [سورة البقرة: ١٦٣]، وقوله تعالى: ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ۝٢٥﴾ [سورة الأنبياء: ٢٥]، وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ [سورة المؤمنون: ٩١]،

---

(١) انظر التشابه الذاتي والنسبي في: نقض التأسيس ٢/ ٢٢١ نسخة ليدن، تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٨٠ ـ ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٩.

فاتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة، ليفتنوا به الناس إذا وضعوه على غير مواضعه، وابتغاء تأويله، وهو الحقيقة التي أخبر عنها[1].

ولا شك أنه يمتنع في حق الله تعالى أن يكون معنى [إنا]، و[نحن]، للواحد الذي معه شركاء، فالله تعالى لا شريك له في ملكه ولا خلقه وتدبيره، وأما الذي له مماليك ومطيعون يطيعونه ـ كالملك ـ يقول: فعلنا كذا، أي: أنا فعلت وأهل ملكي بملكي، وكل ما سوى الله مخلوق له، مملوك له، وهو سبحانه يدبر أمر العالم بنفسه، وملائكته التي هي رسله في خلقه وأمره، وهو سبحانه أحق من قال: إنا، ونحن، بهذا الاعتبار، فإن ما سواه ليس له ملك تام، ولا أمر مطاع طاعة تامة، فهو المستحق أن يقول: [إنا]، و[نحن]، والملوك لهم شبه بهذا، فصار فيه أيضاً من المتشابه معنى آخر، ولكن الذي ينسب لله من هذا الاختصاص لا يماثله فيه شيء، وتأويل ذلك معرفة ملائكته وصفاتهم وأقدارهم، وكيف يدبر بهم أمر السماء والأرض، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة المدثر: ٣١]، فهذا التأويل لهذا المتشابه لا يعلمه إلا هو، وإن علمنا تفسيره ومعناه، لكن لم نعلم تأويله الواقع في الخارج.

فقوله: [إنا]، و[نحن]، تقال لمن له شركاء، ولمن له أعوان يحتاج إليهم، والله تعالى منزه عن هذا وهذا، كما قال: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [سورة سبأ: ٢٢]، وقال: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ

---

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل ١٣/٢٧٦، ٢٧٧، ضمن مجموع الفتاوى.

﴿وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴿١١١﴾﴾ [سورة الإسراء: ١١١]، فالمعنى الذي يراد به هذا في حق المخلوق لا يجوز أن يكون نظيره ثابتاً لله، فهذا صار متشابهاً[1].

وأما التشابه النسبي الإضافي فهو ما يشتبه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يمكن أن يجري في بعض الآيات المحكمات بحيث تشتبه على بعض الناس وإن كانت في ذاتها غير متشابهة.

ويمكن أن يدل على وجود هذا التشابه النسبي قوله ﷺ: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس».

فمفهوم هذا الحديث أن بعض الناس يميز هذه الأمور ويعرفها، وليست مما لا يعلمه إلا الله[2].

وهذا الاشتباه النسبي يعود إلى عدة أسباب، فتارة يكون لغرابة اللفظ، وتارة لاشتباه المعنى بغيره، وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب[3].

ومن أمثلة ذلك ما يشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فيظنون أنه مثله، وأما العلماء فيعلمون أنه ليس مثله وإن

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٧٧، ٣٧٨.

(٢) انظر: الفرقان بين الحق والباطل ١٣/ ١٤٤، تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٨٠ ــ ٣٨٦، نقض التأسيس ٢/ ٢١٩ ــ ٢٢١، نسخة ليدن، الرسالة التدمرية ٣/ ٦٢ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٠٠ ضمن مجموع الفتاوى.

كان مشبهاً له من بعض الوجوه[1].

ويمكن أن يمثل لذلك أيضاً بما ذكره الإمام أحمد في كتابه «الرد على الزنادقة والجهمية» وهو يتكلم عن جهم بن صفوان، قال:

«ووجد ثلاث آيات من المتشابه، قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام: ٣]، ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣]، فبنى أصل كلامه على هذه الآيات، وتأول القرآن على غير تأويله»[2].

فكلام الإمام أحمد يحتمل أنه أراد أنها من المتشابه عند الجهم، وإن كانت في ذاتها غير متشابهة، بل هي محكمة، ولذلك نجده في الكتاب نفسه يتكلم عن معنى قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[3]، وعن معنى قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾[4].

ويحتمل أنه لم يرد إلا المتشابه بنفسه الذي يلزمه التشابه، وأن الجهمية أولوه على غير تأويله الذي هو تأويله في نفس الأمر[5].

والمقصود أن الاشتباه قد يكون ذاتياً ملازماً للنص، وقد يكون نسبياً يعرض لبعض الناس دون بعض، فقد يعرض لبعض الناس اشتباه في آيات محكمات وإن كان من المحكمات ما لا يلتبس ولا يشتبه معناه على

---

(١) انظر: الرسالة التدمرية ٣/ ٦٢ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٦٦.

(٣) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية ص ٥٩.

(٤) انظر: المصدر السابق ص ٩٤.

(٥) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٨٠ ـ ٣٨٣، ضمن مجموع الفتاوى.

أحد من الناس[1].

وأما تأويل المتشابه، فإن لفظ التأويل ـ كما سيأتي بسط الكلام في معناه ـ قد يراد به التفسير والمعنى، وقد يراد به الحقيقة والمآل.

فإن أريد بالتأويل المعنى والتفسير، فتأويل المتشابه بهذا المعنى مما يعلمه الراسخون في العلم؛ لأن جميع القرآن محكمه ومتشابهه معلوم المعنى، ولم يقل أحد من السلف إن في القرآن آيات لا يعرف أحد معناها، بل هذا القول يجب القطع بأنه خطأ، كيف والله تعالى قد أمرنا بتدبر القرآن مطلقاً، ولم يستثن منه شيئاً لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه، والتدبر بدون الفهم ممتنع.

وأيضاً فما في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم بإحسان في معناها، وبينوا ذلك، وهذا أيضاً مما يدل على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه[2].

وعلى هذا المعنى تصح قراءة من جعل الواو في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران: ٧]، عاطفة، فالراسخون في العلم يعلمون معنى ما قد يشتبه على غيرهم.

وإما إن أريد بالتأويل الحقيقة والمآل، فالتأويل بهذا المعنى مما لا يعلمه إلا الله تعالى، وذلك مثل أشراط الساعة، وحقائق اليوم الآخر

---

(١) انظر: الفرقان بين الحق والباطل ١٣/ ١٤٤، ضمن مجموع الفتاوى، نقض التأسيس ٢/ ٢٢١ ليدن.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٦، ٣٩٧، ضمن مجموع الفتاوى.

من الجنة والنار، وما فيهما، وكذلك الصراط والميزان والحشر، وغير ذلك.

فهذه لا يعلم وقتها وقدرها وصفتها إلا الله تعالى، كما قال سبحانه في نعيم الجنة: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [سورة السجدة: ١٧]، «فالله تعالى قد أخبرنا أن في الجنة خمراً ولبناً وماء وحريراً وذهباً وفضة، وغير ذلك، ونحن نعلم قطعاً أن حقائق ما في الجنة من هذه الأشياء ليس مماثلاً لما نعرفه في الدنيا، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، كما في قوله: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [سورة البقرة: ٢٥]، على أحد القولين أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا، ولا سبيل إلى إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه، وتلك الحقائق على ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به»[1].

وكذلك كيفية صفات الله تعالى وذاته، فهذا كله من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وأما التأويل الذي اختص الله به فحقيقة ذاته وصفاته كما قال مالك: والكيف مجهول، فإذا قالوا: ما حقيقة علمه وقدرته وسمعه وبصره، قيل: هذا هو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله»[2].

---

(١) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل ١٣/٢٧٨، ٢٧٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الإكليل في المتشابه والتأويل ١٣/٣١٢ ضمن مجموع الفتاوى.

ومما يحسن التنبيه إليه هنا أن التأويل بهذا المعنى يمكن أن يكون شاملاً للمحكم والمتشابه، وإنما خص بالمتشابه بالذكر لأن أولئك طلبوا تأويله(١).

وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: ٧]، إما أن يكون الضمير عائداً على الكتاب، أو على المتشابه، فإن كان عائداً على الكتاب كقوله: (منه)، و(منه) فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فهذا يصح، فإن جميع آيات الكتاب المحكمة والمتشابهة التي فيها إخبار عن الغيب الذي أمرنا أن نؤمن به لا يعلم حقيقة ذلك الغيب ومتى يقع إلا الله.

وهذا التأويل لا يعلمه وقتاً وقدراً ونوعاً وحقيقة إلا الله، وإنما نعلم نحن بعض صفاته بمبلغ علمنا لعدم نظيره عندنا، وكذلك قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [سورة يونس: ٣٩].

وإذا كان التأويل بهذا المعنى للكتاب كله فلا إشكال، فحقائق الأمور الغيبية لا يعلمها إلا الله، وذلك كقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴿٦٣﴾﴾ [سورة الأحزاب: ٦٣]، فأخبر أنه ليس علمها إلا عند الله، وإنما هو علم وقتها المعين وحقيقتها، وإلا فنحن قد علمنا من صفاتها ما أخبرنا به(٢).

وقد استحسن شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ هذا الرأي، وهو عود

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٨٣، ٣٨٦.

(٢) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل ١٣/ ٢٨٠، ٢٨١.

الضمير إلى القرآن كله[1].

والتأويل بهذا المعنى ــ أي: كونه الحقيقة والمآل ــ هو المراد عند من رأى الوقف في آية آل عمران على قوله: (وما يعلم تأويله إلا الله)، وجعل الواو للاستئناف وليست للعطف.

وعلى هذا يمكن أن يقال بأن كلاً من القراءتين حق، ولكل منهما وجه ومعنى.

فأما من وقف على قوله: (إلا الله) فإنه أراد بالتأويل ما لا يعلمه إلا الله، كحقائق اليوم الآخر ونحوها.

وأما من جعل الواو عاطفة، وعطف قوله: (والراسخون في العلم) على قوله: (إلا الله) فإنه أراد بالتأويل المعنى والتفسير[2]، فالراسخون في العلم يعلمون تأويله بمعنى تفسيره، ولا يعلمون تأويله بمعنى حقيقته ومآله.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام:

«إنهم يعلمون تأويله من حيث الجملة، كما يعلمون تأويل المحكم، فيعرفون الحساب والميزان والصراط والثواب والعقاب، وغير ذلك مما أخبر الله به ورسوله معرفة مجملة، فيكونون عالمين بالتأويل، وهو ما يقع في الخارج على هذا الوجه، ولا يعلمونه مفصلاً، إذ هم لا يعرفون كيفيته وحقيقته، إذ ذلك ليس مثل الذي علموه في الدنيا وشاهدوه، وعلى هذا

---

(١) انظر: المصدر السابق ١٣/ ٣١٣.

(٢) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٣/ ٢١ ــ ٢٣، تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٨١، تفسير ابن كثير ٢/ ٩، ١٠، شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٣، أضواء البيان ١/ ٣٣٣.

يصح أن يقال: علموا تأويله، وهو معرفته وتفسيره، ويصح أن يقال: لم يعلموا تأويله، وكلا القراءتين حق»[١].

وأما من رأى الوقف على قوله: (إلا الله)، وجعل التأويل بمعنى التفسير فهذا خطأ قطعاً[٢].

• • •

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٨٥، ٣٨٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: المصدر السابق ١٧/ ٤٠٠، ٤١٩.

المبحث الثالث

تحقيق الكلام في كون نصوص صفات الله من المحكم أو المتشابه

تبرز أهمية هذا المبحث بسبب إطلاق القول من أهل الكلام، بل ومن بعض المنتسبين لأهل السنّة بأن آيات الصفات وأحاديث الصفات من المتشابه.

ثم إن من جعل المتشابه منهم لا يعلم تأويله إلا الله، فوّض العلم بمعاني الصفات إلى الله، وزعم أن معناها غير مفهوم لنا.

ومن جعل المتشابه مما يعلم تأويله الراسخون في العلم اشتغل بتأويل معانيها الظاهرة إلى معاني بعيدة، لا يدل عليها مراد الشارع، ولا يحتملها سياق الكلام.

وليس الغرض هنا الرد على أهل التأويل، ولا أهل التفويض؛ لأن هذا سيأتي فيما بعد إن شاء الله، وإنما المقصود مناقشة القول بأن آيات وأحاديث الصفات من المتشابه، فإن هذا القول قد صرّح به أهل الكلام، بل وكثير من العلماء في القديم والحديث، ولعل من المناسب استعراض بعض ما كتبوه في هذا المجال.

فهذا الرازي يخصص القسم الثاني من كتابه «أساس التقديس» لما سماه: «تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات»، ثم يذكر فيه كثيراً من الصفات الواردة في الكتاب والسنّة، كالمجيء، والنزول، والوجه، والعين، واليد، والضحك، والفرح، والعلو، وغير ذلك[1].

وكذلك نرى ابن قدامة ــ وإن كان ليس من أهل الكلام ولا من أهل التأويل ــ يطلق القول بأن آيات الصفات من المتشابه، فقال:

«والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه، مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]... ونحوه، فهذا اتفق السلف ــ رحمهم الله ــ على الإقرار به، وإمراره على وجهه، وترك تأويله[2].

وهذا الزركشي[3] يفرد مبحثاً للآيات المتشابهات الواردة في الصفات، ويبسط الكلام في ذلك، ويعرض لجملة من آيات الصفات، ويتكلم في تأويلها[4].

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ١٠٣ ــ ٢١٤، التفسير الكبير ٧/ ١٧٤.

(٢) روضة الناظر ص ٦٤، ٦٥.

(٣) محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي، بدر الدين الشافعي الإمام، العلامة المصنف المحرر، كان فقيهاً أصولياً أديباً فاضلاً، توفي سنة ٧٩٤هـ.
انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ٤/ ١٧، ١٨، شذرات الذهب ٦/ ٣٣٥، معجم المؤلفين ٩/ ١٢١، ١٢٢.

(٤) انظر: البرهان للزركشي ص ٧٨ ــ ٨٩.

ويعقد السيوطي فصلاً خاصاً في ذلك، ويقول في أوله:

«من المتشابه آيات الصفات، ولابن اللبان[1]، فيها تصنيف مفرد».

ثم بدأ يعرض آيات الصفات، وتأويلات أهل الكلام لها[2].

ونحو ذلك فعل الإمام الكرمي[3]، فقال:

«اعلم أن من المتشابهات آيات الصفات، التي التأويل فيها بعيد، فلا تؤول ولا تفسر، وجمهور أهل السنّة، منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها»[4].

ثم استعرض جملة من الصفات، ورجح فيها مذهب التفويض[5].

وكذلك سار على هذا القول كثير من المتأخرين، من العلماء والكتاب، ومنهم الزرقاني، المدرس بالأزهر سابقاً، الذي قرر في كتابه

---

(١) محمد بن أحمد بن عبد المؤمن الأسعردي المشهور بابن اللبان، تفقه وبرع في الفنون وكان صوفياً على الطريقة الشاذلية وقد سلك في كتابه المذكور منهج التأويل الباطل لآيات الصفات. توفي بالطاعون سنة ٧٤٩هـ. انظر ترجمته في الدرر الكامنة ٣/ ٤٢٠ ـ ٤٢١، طبقات الشافعية ٩/ ٩٤، الأعلام ٦/ ٢٢٣.

(٢) انظر: الإتقان للسيوطي ٢/ ٦ ـ ٨.

(٣) مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي، محدث فقيه، مؤرخ أديب، كان من كبار الحنابلة في القاهرة، توفي سنة ١٠٣٣هـ.
انظر ترجمته في: كشف الظنون ٢/ ١٩٤٨، هدية العارفين ٢/ ٤٢٦، ٤٢٧، الأعلام ٨/ ٨٨، ٨٩، معجم المؤلفين ١٢/ ٢١٨، ٢١٩.

(٤) أقاويل الثقات ص ٦٠.

(٥) انظر: المصدر السابق ص ٦٦ ـ ٧٧.

«مناهل العرفان» أن آيات الصفات من المتشابه، ثم بدأ يخوض في تأويل جملة منها[1].

كما قرر هذا القول ـ أيضاً ـ الكاتب المعاصر محمد سعيد رمضان البوطي، ورجح مذهب التأويل تجاهها[2].

والمقصود أن جعل آيات الصفات من المتشابه قد قال به كثير من المتقدمين والمتأخرين.

وعند البحث عن السبب الذي جعل هؤلاء يقولون بهذا القول يعلم أن أهم الدوافع التي آلت بهم إلى ذلك هو اعتقادهم أن الأخذ بظاهر تلك الصفات يؤول إلى تشبيه الخالق بالمخلوق، فهم في الحقيقة اعتقدوا أن ظاهر كلام الله كفر وضلال، فأطلقوا على تلك الآيات وصف المتشابه[3].

والحق أنه لم يعرف أحد من الصحابة قط أنه جعل آيات الصفات متشابهات لا يعلم معناها إلا الله تعالى، بل المنقول عنهم يدل على خلاف ذلك، فكيف تكون آيات الصفات متشابهة عندهم، وهم لا يتنازعون في شيء منها[4]، بل قد فهموا معانيها، واعتقدوا ظاهرها.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فمن قال عن جبريل ومحمد صلوات الله وسلامه عليهما، وعن

---

(١) انظر: مناهل العرفان ٢/ ١٨٢ ـ ١٩٥.

(٢) انظر: كبرى اليقينيات الكونية للبوطي ص ١٣٦ ـ ١٤١.

(٣) انظر: أساس التقديس ص ١٠٥، الرسالة التدمرية، ضمن مجموع الفتاوى ٢/ ٤٣، البرهان للزركشي ٢/ ٧٨.

(٤) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ٢١٣.

الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأئمة المسلمين والجماعة: أنهم كانوا لا يعرفون شيئاً عن معاني هذه الآيات، بل استأثر الله بعلم معناها، كما استأثر بعلم وقت الساعة، وإنما كانوا يقرأون ألفاظاً لا يفهمون لها معنى، كما يقرأ الإنسان كلاماً لا يفهم منه شيئاً، فقد كذب على القوم، والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن»[(١)].

وقد عرفنا فيما سبق أن كل طائفة تجعل ما وافقها محكماً، وما خالف أصولها وعقلياتها متشابهاً[(٢)].

وهنا يمكن أن يوجه سؤال لمن يثبت بعض الصفات دون بعض، ــ كالأشاعرة مثلاً ــ ويجعل آيات الصفات من قبيل المتشابه الذي يجب أن يؤول أو يفوض، فيقال له:

لماذا لم تجعل نصوص الصفات التي أثبتها ــ كالسمع والبصر والحياة ــ من قبيل المتشابه؟ ولماذا أخذت بمعانيها الظاهرة؟.

فالجواب ولا شك: أن مقياس جعل الآية من المحكم أو المتشابه ــ عنده ــ هو العقل، فما أدركه عقله جعله محكماً، وما لم يفهمه أو عارض ما أصله بعقله من أصول فاسدة جعله متشابهاً.

قال شيخ الإسلام بعد أن ذكر جملة من آيات الصفات:

«فيقال لمن ادعى في هذا أنه متشابه لا يعلم معناه: أتقول هذا في جميع ما سمى الله ووصف به نفسه، أم في البعض؟.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٢٥، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: الإكليل، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٩٤، ٢٩٥.

(٢) وانظر: نقض التأسيس ٣/ ١، ٢.

فإن قلت: هذا في الجميع، كان هذا عناداً ظاهراً، وجحداً لما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، بل كفر صريح، فإنا نفهم من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٧﴾ [سورة المجادلة: ٧]، معنى، ونفهم من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٤٥﴾ [سورة النور: ٤٥] معنى ليس هو الأول، ونفهم من قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأعراف: ١٥٦] معنى، ونفهم من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ۝٤٧﴾ [سورة إبراهيم: ٤٧] معنى.

وصبيان المسلمين، بل وكل عاقل يفهم هذا»[(١)].

ثم بدأ يناقش من أقر ببعض الصفات دون بعض، وانتهى إلى أنه لا فرق بين ما أثبته وما نفاه من حيث دلالة الدليل عليهما، وما ذكر من اللوازم، فمن نفى شيئاً، فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما ذكره فيما نفاه[(٢)].

والتحقيق في هذه المسألة بأن يقال:

لا شك أن في بعض نصوص الصفات تشابهاً واشتباهاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤].

فإنه قد قال: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [سورة هود: ٤٤]، وقال: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [سورة الفتح: ٢٩]، وقال: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [سورة المؤمنون: ٢٨].

فهذا الاستواء كله يتضمن حاجة المستوي إلى المستوى عليه، وأنه لو عدم من تحته لخر، والله تعالى غني عن العرش، وعن كل شيء، بل هو سبحانه بقدرته يحمل العرش وحملة العرش.

---

(١) انظر: الإكليل، ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٩٧.

(٢) انظر: المصدر السابق ١٣/ ٢٩٧ ـ ٣٠٥.

فصار لفظ الاستواء متشابهاً يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها، فنحن نعلم معناه، وأنه العلو والاعتدال، لكن لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستوياً من غير افتقار منه إلى العرش، بل مع حاجة العرش، وكل شيء محتاج إليه من كل وجه، وأنا لم نعهد في الموجودات ما يستوي على غيره مع غناه عنه، وحاجة ذلك المستوى عليه إلى المستوي، فصار متشابهاً من هذا الوجه، فإن بين اللفظين والمعنيين قدراً مشتركاً وبينهما قدراً فارقاً، هو مراد في كل منهما[1].

ولكن وجود الاشتباه في لفظ الاستواء لا ينفي علمنا بمعناه المراد، وقطعنا بعدم مماثلته لاستواء المخلوقين الذي يلزم منه احتياج المستوي للمستوى عليه.

بل إن جميع نصوص الصفات التي يقال فيها إنها من المتشابه لا بد أن تكون معانيها معلومة لنا، وإن كنا نجهل حقائقها وكيفياتها.

ومنشأ الإشكال والخطأ عند من جعل نصوص الصفات من المتشابه من أهل الكلام، ومن وافقهم، أنهم جعلوا المتشابه مجهول المعنى، فإذا قالوا إن نصوص الصفات من المتشابه، فإنهم يعنون بذلك أنها مجهولة المعنى، ولا يفهم منها شيء معين.

وهذا الزعم باطل ولا شك، فإن الله سبحانه وتعالى حثنا على تدبر كتابه، فقال: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾ [سورة محمد: ٢٤]، ولم يستثن من القرآن شيئاً لا آيات الصفات ولا غيرها، ولو لم تكن مفهومة المعنى لم يكن للتدبر فائدة.

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٧٩.

وأيضاً فإن السلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن، آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها، ولو لم تكن مفهومة المعنى لما تكلموا في معانيها، ولما فسروها، وهم أورع هذه الأمة من أن يتكلموا في كتاب الله بغير علم[١].

وقد علق الإمام الشنقيطي ــ رحمه الله ــ على كلام ابن قدامة الذي سبق إيراده، في جعله آيات الصفات من المتشابه، فقال:

«آيات الصفات لا يطلق عليها اسم المتشابه بهذا المعنى من غير تفصيل؛ لأن معناها معلوم في اللغة العربية، وليس متشابهاً، ولكن كيفية اتصافه جلّ وعلا بها ليست معلومة للخلق، وإذا فسرنا المتشابه بأنه هو ما استأثر الله بعلمه دون خلقه كانت كيفية الاتصاف داخلة فيه، لا نفس الصفة»[٢].

وبهذا نعلم أنه لا ينبغي إطلاق القول بأن نصوص الصفات من المتشابه؛ لأن هذا القول صار محتملاً، وهذا اللفظ صار موهماً، ولأنه لم يطلقه السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فالأولى الابتعاد عنه، أو الاستفصال عن المعنى المراد به على ضوء ما سبق بيانه، والله تعالى أعلم بالصواب.

● ● ●

---

(١) انظر: الإكليل في المتشابه ١٣/٣٠٦ ــ ٣٠٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) مذكرة في أصول الفقه ص ٦٥، وانظر: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ص ٣٨، ٣٩، القواعد المثلى للشيخ ابن عثيمين ص ٣٤.

الفصل الثاني

المـجـاز

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : المجاز ونشوء القول به

المبحث الثاني : أثر القول بالمجاز في تحريف النصوص الشرعية

المبحث الثالث : تحقيق القول بالمجاز

المبحث الأول

المجاز ونشوء القول به

يقسم علماء البيان ونحوهم الكلام إلى حقيقة ومجاز .

فالحقيقة في اللغة: من «الحق»، وهو الثابت، و الحقيقة في الأصل: «فعيل» بمعنى «فاعل»، من: حق الشيء إذا ثبت، أو بمعنى «مفعول» من: حققته إذا ثبته[1] .

والحقيقة في الاصطلاح: ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به[2] .

والمجاز في اللغة: «مفعل» من الجواز، وهو العبور والانتقال والتعدي، يقال: جزت الموضع أجوزه جوازاً: سلكته وسرت فيه، وأجزته: خلفته وقطعته[3] .

---

(١) انظر: الصحاح ٤/١٤٦١، الطراز ١/٤٦، شرح عقود الجمان، لعبد الرحمن العمري ٢/٣٩.

(٢) انظر: الطراز ١/٤٧، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ١/١٣١، عقود الجمان في المعاني والبيان للسيوطي مع شرحه للعمري ٢/ ٤٠، ٤٢ .

(٣) انظر: الصحاح ٣/ ٨٧٠، الطراز ١/ ٦٣، المثل السائر ١/ ١٣١ .

والمجاز في الاصطلاح: ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها، لعلاقة بينه وبين الأول[1].

فلا بد لاستعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي من وجود القرينة الدالة على إرادة المعنى المجازي، ولا بد أيضاً للمجاز من علاقة تربط بين المعنى المجازي والحقيقي ليتحقق الاستعمال على وجه يصح[2].

«والمجاز نوعان: لغوي وعقلي.

فاللغوي: ما كان مرجعه إلى اللغة؛ لأن الكلمة استعملت في غير ما وضعت له، أي: في غير ما وضعت من حيث اللغة.

والمجاز العقلي: ويسمى مجازاً «حكمياً» ذلك لأن التغيير فيه ليس لغوياً، وإنما إسناد الشيء لغير ما هو له»[3].

ويقسم علماء البيان المجاز اللغوي إلى قسمين:

الأول: استعارة، وهي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي لعلاقة المشابهة، وذلك كأسد، في قولنا: رأيت أسداً يرمي[4].

ويمثلون لذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [سورة

---

(١) انظر: أسرار البلاغة للجرجاني ص ٣٠٤، الطراز ١/ ٦٤، المثل السائر ١/ ١٣١، عقود الجمان ٢/ ٤٠، ٤٢.

(٢) انظر: مختصر المعاني للتفتازاني ص ١٤٦.

(٣) البلاغة: فنونها وأفنانها، لفضل حسن عباس ٢/ ١٣٦.

(٤) انظر: المصدر السابق ص ١٤٦، ١٤٨، وانظر: عقود الجمان وشرحه ٢/ ٤٣.

مريم: ٤]، وقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ ﴾[1] [سورة البقرة: ١٦].

والقرينة في الاستعارة قد تكون لفظية، وقد تكون معنوية تفهم من السياق[2].

الثاني: المجاز المرسل، وهو ما كانت العلاقة المصححة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي غير المشابهة[3].

وقد ذكروا لهذا النوع من المجاز علاقات كثيرة، منها:

١ ـ السببية، كقولهم: رعينا الغيث، أي: رعينا النبات الذي سببه الغيث، فسمى الشيء باسم سببه.

ومن ذلك إطلاق اليد بمعنى النعمة، لكونها سبباً لها، كقولك: «لفلان يد عندي»، وكذلك إطلاق اليد بمعنى القدرة؛ لأن أكثر ما يظهر سلطان القدرة يكون في اليد.

٢ ـ المسببية، وذلك حينما يكون اللفظ المذكور مسبباً عن المعنى المراد، ويكون المعنى المراد سبباً في اللفظ المذكور، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزۡقٗاۚ ﴾ [سورة غافر: ١٣].

فالمراد الماء الذي يكون سبباً في الرزق، فالرزق مسبب عن الماء.

---

(١) انظر: الكلام على الاستعارة وأقسامها وأمثلتها في البلاغة: فنونها وأفنانها ٢/ ١٥٧ ـ ٢١٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢/ ١٦٠، ١٦١.

(٣) انظر: مختصر المعاني ص ١٤٦، عقود الجمان وشرحه ٢/ ٤٣.

٣ ــ الجزئية، وذلك إذا كان اللفظ المستعمل جزءاً من المراد، وذلك كإطلاق العين على الشخص الرقيب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [سورة النساء: ٩٢].

٤ ــ الكلية، وذلك عند استعمال لفظ الكل وإرادة الجزء، ومنه قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [سورة البقرة: ١٩].

فالأصابع مستعملة في الأنامل التي هي أجزاء من الأصابع.

٥ ــ المحلية: وهو أن يكون اللفظ المستعمل محلاً، والمعنى المراد حالاً فيه، كقوله: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [سورة العلق: ١٧]، وقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف: ٨٢] أي أهلهما[١].

وأما المجاز العقلي فهو لا يكون في الكلمة؛ لأن الكلمة فيه لم تخرج عن وضعها اللغوي، وإنما يكون في الإسناد، فهو: إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له، والقرينة في هذا النوع من المجاز إما لفظية وإما معنوية، ومن أمثلته قولك: سال الوادي[٢].

وللمجاز العقلي علاقات متعددة منها:

١ ــ المكانية، كقولك: سال النهر؛ لأن النهر مكان الماء.

٢ ــ الزمانية: كقولك: نهاره صائم؛ لأن النهار زمان الصيام.

٣ ــ السببية: كقولك: أشابتنا الهموم؛ لأن الهموم سبب للشيب،

---

(١) انظر: العلاقات السابقة وغيرها في مختصر المعاني ص ١٤٦، ١٤٧، عقود الجمان وشرحه ٢/ ٤٤، البلاغة فنونها وأفنانها ٢/ ١٤٩ ــ ١٥٤.

(٢) انظر: الإيضاح للقزويني ٣/ ٧٧، ٧٨، البلاغة فنونها وأفنانها ٢/ ١٣٩، ١٤٠.

ومن ذلك قوله تعالى في شأن فرعون: ﴿يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ﴾ [سورة القصص: ٤]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٦]؛ لأن فرعون سبب الذبح، والتجارة سبب الربح[(١)].

وقد اتفق القائلون بالمجاز على أن الأصل في الكلام الحقيقة، وأن المجاز على خلاف الأصل، فإذا أتى لفظ فالأصل أن يحمل على حقيقته لا على مجازه[(٢)]، وقد ذكروا لذلك أدلة منها:

١ ــ أن اللفظ إذا تجرد، فإما أن يحمل على حقيقته، وهذا هو المطلوب، فإن الحقيقة هي الأصل، وإما أن يحمل على مجازه، وهو باطل؛ لأن الشرط المعتبر في حمله على مجازه إنما هو حصول القرينة، ولا قرينة هناك، وإما أن لا يحمل على حقيقته ولا على مجازه، وهو باطل؛ لأن على هذا التقدير يخرج عن أن يكون مستعملاً، ونلحقه بالمهملات، وإما أن يحمل عليها جميعاً، وهذا باطل أيضاً؛ لأنه لو قال الواضع: احملوا هذا اللفظ عليهما جميعاً كان حقيقة في مجموعهما، وإن قال احملوه على هذا أو ذاك كان مشتركاً بينهما، وكان حقيقة فيهما، فيتعين على هذا حمله على الحقيقة عند التجرد.

٢ ــ أن المجاز لا يمكن تحققه إلا عند نقل اللفظ من شيء إلى شيء آخر لعلاقة بينهما، وذلك يستدعي أموراً ثلاثة، وضعه الأصلي، ثم نقله إلى الفرع، ثم العلاقة التي بينهما.

وأما الحقيقة فإنه يكفي فيها أمر واحد، وهو وضعها الأصلي،

---

(١) انظر: الإيضاح للقزويني ٣/ ٦٨ ــ ٧٨، البلاغة فنونها وأفنانها ٢/ ١٣٩ ــ ١٤٤.

(٢) انظر: الطراز ١/ ٧٧، المحصول للرازي ١/ ١/ ٤٧١، ٤٧٤، تيسير التحرير ٢/ ٤٦.

والمعلوم أن كل ما كان توقفه على شيء واحد، فهو سابق على ما يكون توقفه على ذلك الشيء مع أمرين آخرين[1].

وقد ذكروا أموراً يمكن أن يفرق بها بين الحقيقة والمجاز، وذلك عن طريقين، وهما:

١ ـ التنصيص: وذلك بأن يقول الواضع: هذا حقيقة، وذلك مجاز، أو يذكر حداً أو خاصة لكل منهما[2].

٢ ـ الاستدلال، وذلك من وجوه أبرزها ما يلي:

(أ) أن يسبق المعنى إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة، فيعلم بذلك أنه حقيقة فيه، فإن كان لا يفهم منه المعنى المراد إلا بالقرينة فهو المجاز[3].

(ب) صحة النفي للمعنى المجازي، وعدم صحته للمعنى الحقيقي في نفس الأمر، كما في قولك: «رأيت أسداً يخطب»، فيصح أن ينفى، فيقال: ليس بأسد بل رجل[4].

---

(١) انظر هذين الدليلين في: المحصول ١/١/٤٧١ ـ ٤٧٥، الطراز ١/٧٧ ـ ٧٩، وانظر: شرح الكواكب المنير ١/١٩٥.

(٢) انظر: المعتمد للبصري ١/٣٢، المحصول ١/١/٤٨١، الطراز ١/٩٠، ٩١، تيسير التحرير ٢/٢٧، إرشاد الفحول ص ٢٥.

(٣) انظر: المعتمد ١/٣٢، المحصول ١/١/٤٨١، الطراز ١/٩٢، تيسير التحرير ٢/٢٨، شرح الكوكب المنير ١/١٨١، إرشاد الفحول ص ٢٥.

(٤) انظر: فواتح الرحموت ١/٢٠٥، المختصر لابن اللحام ص ٤٣، تيسير التحرير ٢/٢٧، شرح الكوكب المنير ١/١٨٠، إرشاد الفحول ص ٢٥.

(ج) إذا علقت الكلمة بما يستحيل تعليقها به، علم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له، فيعلم كونها مجازاً فيه، وذكروا لذلك من الأمثلة قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف: ٨٢][١].

وهناك فروق غير ما ذكر، لكنها لا تخلو من مناقشة عند القائلين بالمجاز، أو قد تكون داخلة في هذه[٢].

منشأ القول بالمجاز:

لم يعرف عن العرب تقسيمهم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ولم يتكلموا بلفظ المجاز الذي هو قسيم الحقيقة عند أهل البيان والأصول، وإنما هذا التقسيم اصطلاح حادث، ركبه ودعمه واستغله المبتدعة من أهل الكلام لتحريف ما لم تستسغه عقولهم من نصوص الشرع.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغو والنحو، كالخليل[٣]،

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٣٤، المحصول ١/ ١/ ٤٨٢، الطراز ١/ ٩٣، شرح الكوكب المنير ١/ ١٨٢، إرشاد الفحول ص ٢٥.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٣٤٢، ٣٤٣، المحصول ١/ ١/ ٤٨١ ـ ٤٨٦، الطراز ١/ ٩٣ ـ ٩٧، المختصر لابن اللحام ص ٤٣، ٤٤، شرح الكوكب المنير ١/ ١٨٠ ـ ١٨٤، إرشاد الفحول ص ٢٥.

(٣) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري، الإمام صاحب العربية، ومنشىء علم العروض، كان رأساً في لسان العرب، ديّناً ورعاً قانعاً متواضعاً ذكياً، =

وسيبويه[1]، وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم... ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين... فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمته موجوداً المائة الثانية، اللهم إلا أن يكون في أواخرها»[2].

وقال الإمام ابن القيم بعد أن ذكر أن هذا التقسيم لم يرد به الشرع، ولم يصرح أحد من أهل اللغة بأن العرب قسمت كلامها إلى حقيقة ومجاز، قال: «وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً، ولا عقلياً، ولا لغوياً، فهو اصطلاح محض، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية، ومن سلك

= توفي سنة ١٧٠هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٣/١٩٩، ٢٠٠، المعارف لابن قتيبة ص ٢٣٦، الجرح والتعديل ٣/ ٣٨٠، وفيات الأعيان ٢/١٥ ـ ١٩، السير ٧/ ٤٢٩ ـ ٤٣١.

(١) أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب بسيبويه، إمام النحو، وحجة العرب، وقد طلب الفقه والحديث مدة، ثم أقبل على العربية، فساد أهل العصر، توفي سنة ١٨٠هـ.

انظر ترجمته في: تاريخ بغداد ١٢/ ١٩٥، وفيات الأعيان ٣/ ١٣٣ ـ ١٣٥، البداية والنهاية ١٠/ ١٧٦، ١٧٧، السير ٨/ ٣٥١، ٣٥٢، شذرات الذهب ١/ ٢٥٢ ـ ٢٥٥، بغية الوعاة ٢/ ٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٨٨، ٨٩، باختصار، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: رسالة «الحقيقة والمجاز» لشيخ الإسلام ٢/ ٤٠٤، ٤٠٥، ضمن مجموع الفتاوى، ومجموع الفتاوى ١٢/ ٢٧٧.

طريقهم من المتكلمين»[1].

والجدير بالذكر أن من أول من تكلم بالمجاز[2]، وأول من ألف فيه: أبو عبيدة معمر بن المثنى[3]، فقد ألف كتاباً أسماه: «مجاز القرآن»، ولكن الناظر في كتابه هذا يدرك بجلاء أنه لم يرد بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، أي أنه لم يرد بالمجاز ما هو متعارف عليه بالمعنى الاصطلاحي، وإنما أراد بالمجاز ما يعبر به عن اللفظ ويفسر به[4].

فمجاز الآية عنده: معنى الآية، ومما يدل على ذلك من كلامه مايلي.

قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ﴾ [سورة المائدة: ٢]، «مجازه: ولا يحملنكم ولا يعدينكم»[5].

---

(١) مختصر الصواعق ٢/ ٥.

(٢) ذكر شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم أن أول من عُرف أنه تكلم بلفظ المجاز: أبو عبيدة، انظر: الإيمان ٧/ ٨٨، ضمن مجموع الفتاوى، ومختصر الصواعق ٢/ ٣، ٤، وذكر الدكتور عبد العظيم المطعني نقولاً عن أبي زيد القرشي، المتوفى سنة ١٧٠هـ تثبت تكلمه بالمجاز لفظاً ومعنى، انظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢/ ٦٤٧ ـ ٦٤٩.

(٣) معمر بن المثنى التيمي مولاهم البصري، الإمام العلامة البحر النحوي، صاحب التصانيف، ولم يكن صاحب حديث، وإنما له علم باللسان وأيام الناس، توفي سنة ٢٠٩هـ أو ٢١٠هـ.
انظر ترجمته في: المعارف لابن قتيبة ص ٢٣٦، وفيات الأعيان ٤/ ٣٢٣ ـ ٣٣١، السير ٩/ ٤٤٥ ـ ٤٤٧، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٤٦ ـ ٢٤٨، شذرات الذهب ٢/ ٢٤، ٢٥.

(٤) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٨٨، مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ١/ ٤.

(٥) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/ ١٤٧.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ﴾ [سورة الفرقان: ٣٢]: «مجازها: هلا نزل عليه»[1].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [سورة الأنفال: ٤٦]: «مجازه: وتنقطع دولتكم»[2].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [سورة الأنفال: ٤٨]: «مجازه: رجع من حيث جاء»[3].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ [سورة التوبة: ٢٩]: «مجازه: لا يطيعون الله طاعة الحق، وكل من أطاع مليكاً فقد دان له، ومن كان في طاعة سلطان فهو في دينه»[4].

ومن هذه النقول عن أبي عبيدة يتبين لنا أنه لم يرد بالمجاز معناه الاصطلاحي، وإنما أراد بذلك تفسير الآية ومعناها.

وبذلك نعلم أن لفظ المجاز وإن ورد في بعض كلام المتقدمين، فإنهم لم يريدوا به معناه المصطلح عليه، بل إنه بمعناه الاصطلاحي لم يظهر إلا بعد ذلك على يد بعض اللغويين وأهل الكلام.

● ● ●

(١) المرجع السابق ١/ ١٩١.

(٢) المرجع السابق ١/ ٢٤٧.

(٣) المرجع السابق ١/ ٢٤٧.

(٤) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/ ٢٥٥.

المبحث الثاني

أثر القول بالمجاز في
تحريف معاني النصوص الشرعية

لقد كان للقول بالمجاز أثر كبير في تحريف كثير من النصوص الشرعية من معانيها الحقيقية، سواء فيما يتعلق بالأسماء والصفات، أو غيرها.

أما الأسماء والصفات فقد كان القول بالمجاز باباً واسعاً لتحريفها، يلجأ إليه المتكلمون إذا ما عجزوا عن الطعن في أصل ثبوت تلك الأسماء والصفات عن طريق التكذيب، أو التشكيك في الأسانيد التي نقلت بها[(١)].

يقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ـ رحمه الله ـ في كلامه عن المجاز:

«وبهذا الباطل توصل المعطلون إلى نفي صفات الكمال والجلال الثابتة لله تعالى في كتابه وسنّة نبيّه ﷺ، بدعوى أنها مجاز، كقولهم في استوى: استولى، وقس على ذلك غيره من نفيهم للصفات عن طريق المجاز»[(٢)].

---

(١) انظر: ضوء الساري ص ١٠٦، فلسفة المجاز ص ٤٦.

(٢) مذكرة في أصول الفقه ص ٥٨.

ويقول أحد الباحثين:

«وقد لعب المجاز دوراً هاماً في مدرسة الاعتزال، إذ اعتمدت عليه كل تأويلاتهم في نفي الصفات، وخلق القرآن، وما إلى ذلك»[1].

فالمجاز هو أحد المطايا التي استخدمها المتكلمون ومن نهج منهجهم، لتحريف حقائق أسماء الله وصفاته عن معانيها الصحيحة.

وسأورد بعض الشواهد من كلامهم تبين مدى خطورة القول بالمجاز في هذا الباب.

فعند المعتزلة نرى القاضي عبد الجبار يقرر أن نسبة الاستهزاء إلى الله تعالى في قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾﴾ [سورة البقرة: ١٥] مجاز، قال: «وإنما أجرى اللفظ على جزاء الاستهزاء مجازاً»[2].

ويعلق على قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [سورة الصافات: ١٢]، على قراءة ضم التاء[3]، بأن ذلك يمكن أن يحمل على «أن يكون المراد استكثاره تعالى لذلك الأمر، فأجرى هذا اللفظ عليه مجازاً»[4].

وهكذا يفعل في كثير من المواطن لصرف نصوص الصفات عن ظاهرها، كصفة اليدين، والساق، وغيرهما[5].

---

(١) ظاهرة التأويل ص ١٦٨.

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٦.

(٣) القراءة بضم التاء ثابتة، انظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع ٢/ ٢٢٣، النشر ٢/ ٣٥٦.

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٥٣.

(٥) انظر: متشابه القرآن ٢٣٠ ــ ٢٣٢، ٦٦٣، وانظر: الكشاف للزمخشري ٤/ ١٤٧.

وكذلك نرى الحاكم الجشمي من المعتزلة يذكر بأن في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة الرحمن: ٢٧] مجاز الزيادة، وأن معناه: «ويبقى ربك»، فذكر الوجه تأكيداً[1].

وإذا انتقلنا إلى الأشعرية نجد أنهم أكثروا من صرف نصوص الصفات عن حقائقها بحجة المجاز.

فهذا الرازي يقول:

«اعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها.

فالأول: أن يستعمل لفظ اليد في القدرة...

والثاني: أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز؛ لأن آلة إعطاء النعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب...

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: أما قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: ١٠]، فالمعنى أن قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الخلق.

وأما قوله تعالى حكاية عن اليهود أنهم قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]، فاليد ههنا بمعنى النعمة...»[2].

وهذا الإيجي يقرر أنه يتعين حمل لفظ «الوجه» المضاف إلى الله تعالى

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، للدكتور عدنان زرزور ص ٢٨٥.

(٢) أساس التقديس ص ١٦٢، ١٦٣، باختصار.
وانظر حمله معنى العين على المجاز ص ١٥٨.

على المجاز، ويحكى عن الأكثر أن اليدين مجاز عن القدرة[1].

وكذلك الزركشي نجده يكثر من إيراد الأمثلة في ذلك، ومنها:

تعليقه على قوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [سورة آل عمران: ٥٤] بقوله: «تجوَّز بلفظ «المكر» عن عقوبته؛ لأنه سبب لها»[2].

وقال في موطن آخر: «حمل اللفظ على اللفظ فخرج الانتقام بلفظ الذنب؛ لأن الله لا يمكر»[3].

وغير ذلك من الآيات التي حملها على المجاز[4].

ومن أكثر من خاض في هذا الباب وأكثرَ من إيراد الشواهد له، وتوسع في ذلك: العز بن عبد السلام، في كتابه: «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»، فقد ذكر كثيراً من آيات وأحاديث الصفات، وحملها على وجوه المجاز المختلفة، وصرح بأنه لا يجوز أن يتصف الله تعالى بالغضب، والرضا، والفرح، والضحك، ونحو ذلك على الحقيقة، بل يكون وصفه بها مجازاً، وذكر ذلك بقوله بعد أن أورد هذه الصفات وغيرها:

«فإذا وصف الباري بشيء من ذلك لم يجز أن يكون موصوفاً بحقيقته؛ لأنه نقص، وإنما يتصف بمجازه»[5].

---

(١) انظر: المواقف للإيجي ص ٢٩٨، وانظر: التمهيد للإسنوي ص ٤٧، وأسرار البلاغة ص ٣٠٩، ٣١٠، والطراز ١/ ٧٠.

(٢) البرهان للزركشي ٢/ ٢٦١.

(٣) المرجع السابق ٢/ ٢٨٣.

(٤) انظر: المرجع السابق ٢/ ٢٦٣، ٢٧٨، ٢٨١.

(٥) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ١٠٤.

ومن آيات الصفات التي تكلم عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [سورة فاطر: ٣٤]، وقال:

«ويحتمل مجازين: أحدهما: أن يكون من مجاز التشبيه؛ لأن معاملته من أطاعه مشبهة لمعاملة الشاكر لمشكوره.

والثاني: أن يكون مجاز تسمية المسبب باسم السبب؛ لأن شكره عبارة عن طاعته، واجتناب معصيته، فلما كان الثواب عليها مسبباً عنهما سمي باسمهما، والشكر الحقيقي عبارة عن مقابلة الإحسان بالإحسان، ولا يتصور ذلك في حق الله، إذ لا يتصور أن يقابل إحسانه إلينا بإحساننا إليه، فإن الله غني عن العالمين»[1].

وقال في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: ٢٢]:

«وأما مجيئه سبحانه وتعالى فمجاز عن حضوره وظهوره للبصائر، بعد أن كان غائباً عنها... ويجوز أن يكون هذا من مجاز الحذف، تقديره: وجاء أمر ربك، أو عذاب ربك، أو بأس ربك»[2].

وقال في غضب الله: إنه «من مجاز المشابهة»[3].

وفي تعجبه إنه من مجاز التشبيه[4].

---

(١) الإشارة ص ١٠٥، ١٠٦.
(٢) المرجع السابق ص ١٠٧.
(٣) المرجع السابق ص ١١١.
(٤) المرجع السابق ص ١٠٩.

وقال عن استواء الله على عرشه إنه «مجاز عن استيلائه على ملكه، وتدبيره إياه»[1].

وعلق على قوله ﷺ في وصف الله تعالى: «فيكشف عن ساقه»[2]: قال: «وهو مجاز عن مبالغته في حساب أعدائه وإهانتهم، وخزيهم وعقوبتهم»[3].

وقال عن سخرية الله تعالى واستهزائه ومكره وخدعه: «وهذه كلها من مجاز التشبيه، ويجوز أن يكون من مجاز تسمية المسبب باسم سببه، فإن سخريته مسببة عن سخريتهم، واستهزاءه مسبب عن استهزائهم»[4].

والمقصود أن العز بن عبد السلام ذكر كثيراً من أخبار الصفات في كتابه آنف الذكر، وحاول إبطال حقائقها بحملها على المجاز[5]، شأنه في ذلك شأن عامة المتكلمين الذين سلكوا هذا المسلك واتخذوا المجاز سلّماً لإبطال ما لم يوافق عقولهم من آي الصفات.

والحق أن الواجب حمل جميع أخبار الصفات الواردة في الكتاب والسنّة على ظاهرها، واعتقاد حقائقها على الوجه اللائق بالله تعالى، كما هو منهج أهل السنّة والجماعة.

---

(١) الإشارة ص ١١٠.

(٢) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة) ٨/ ١٨١، ١٨٢، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٣٠٢، ١/ ١٦٧، ١٦٨.

(٣) الإشارة ص ١١٠.

(٤) المرجع السابق ص ١٠٩، وانظر الإحكام للآمدي ١/ ٤٩.

(٥) انظر: المرجع السابق ص ١٠٤ ـ ١١١.

يقول الإمام ابن عبد البر رحمه الله:

«أهل السنّة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة ــ كلها ــ في القرآن والسنّة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز... وأما أهل البدع، والجهمية، والمعتزلة كلها، والخوارج، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مشبّه»[1].

فكل ما يثيره المتكلمون من شبهات لتسويغ تحريفهم للنصوص وحملها على المجاز لا تثبت أمام المناقشة.

فمثلاً: عند مناقشتهم في أحد أمثلتهم التي يكثرون من إيرادها، وهي لفظ: «المكر»، و«الاستهزاء»، و«الكيد»، و«السخرية»، المضاف إلى الله تعالى، حيث زعموا أن ذلك مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه، وتسمية الشيء باسم ما يقابله، وأن حقائق هذه الألفاظ لا يجوز نسبتها إلى الله تعالى واتصافه بها؛ لأن معانيها مذمومة، يتنزه الباري عن الاتصاف بها.

فهذا الزعم، وهذه الدعوى يجاب عنها بأن يقال:

إن معاني هذه الألفاظ تنقسم إلى محمودة ومذمومة، فالمذموم منها يرجع إلى الظلم والكذب، وما كان منها بحق وعدل ومجازاة على القبيح فهو حسن محمود، فمسميات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلماً له، وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجني عليه عقوبة له بمثل فعله كانت عدلاً، كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَ﴾ [سورة يوسف: ٧٦]،

---

(١) التمهيد ٧/ ١٤٥، وانظر نحو ذلك في: إبطال التأويلات ص ٢٣، الحجة في بيان المحجة ص ٧٤.

فكاد له كما كادت إخوته لما قال له أبوه: ﴿لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًا﴾ [سورة يوسف: ٥].

فالله تعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقاً، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنى، بل لم يصف نفسه بذلك إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق، فكيف من الخالق سبحانه، فإطلاق هذه الألفاظ على الله سبحانه حقيقة على ما يليق به سبحانه(١).

وقد سبقت الإشارة إلى أن الداعي الذي حملهم على القول بالمجاز ظنهم أن حقائق تلك الصفات مما يختص بالمخلوقين، فظنوا أن أسماء الله وصفاته إذا كانت حقيقة لزم أن يكون مماثلاً للمخلوقين، وأن صفاته مماثلة لصفاتهم.

ولا شك أن من ظن هذا كان كما يقول شيخ الإسلام: «من أجل الناس، وكان أول كلامه سفسطة، وآخره زندقة، لأنه يقتضي نفي جميع أسماء الله تعالى وصفاته، وهذا هو غاية الزندقة والإلحاد»(٢).

ولو كانت أسماء الله وصفاته مجازاً يصح نفيها عند الإطلاق ـ كما ذكروا ذلك في الفروق بين الحقيقة والمجاز ـ لكان يجوز أن الله ليس بحي، ولا عليم، ولا قدير، ولا سميع، ولا بصير، ولا يحبهم، ولا يحبونه، ولا استوى على العرش، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/١١١، ١١٢، ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/٣٠ ـ ٣٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٥/٢١٢، وانظر: مختصر الصواعق ٢/٣٦.

ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه لا يجوز إطلاق النفي على ما أثبته الله تعالى من الأسماء الحسنى والصفات، بل هذا جحد للخالق، وتمثيل له بالمعدومات»[1].

ولا شك أن هذا كفر وضلال، وإذا علم أن القول بالمجاز يلزم منه ذلك علم فساد ذلك القول، ولكن قائل ذلك لا يحكم عليه بلازم مذهبه إذا لم يلتزمه، ولو كان لازم المذهب مذهباً للزم تكفير كل من قال عن الاستواء أو غيره من الصفات أنه مجاز ليس بحقيقة، فإن لازم هذا القول يقتضي ألا يكون شيء من أسمائه وصفاته حقيقة[2]، لكن كون المذهب يلزم عليه لوازم باطلة فهذا دليل على فساده.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«لكن نعلم أن كثيراً ممن ينفي ذلك لا يعلم لوازم قوله، بل كثير منهم يتوهم أن الحقيقة ليست إلا محض حقائق المخلوقين.

وهؤلاء جهال بمسمى الحقيقة والمجاز، وقولهم افتراء على اللغة والشرع، وإلا فقد يكون المعنى الذي يقصد به نفي الحقيقة نفي مماثلة صفات الرب سبحانه لصفات المخلوقين، قيل له: أحسنت في نفي هذا المعنى الفاسد، ولكن أخطأت في ظنك أن هذا هو حقيقة ما وصف الله به نفسه»[3].

ولم يقتصر القائلون بالمجاز على إجراء ذلك في أخبار الصفات

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٥/ ١٩٧، ١٩٨.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢١٧.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢١٨.

فحسب، بل تعدى ذلك ليشمل كل ما لم تستغه عقولهم، ولم يحتمله إيمانهم بقدرة الله من الآيات والمعجزات التي لا تقع تحت مدارك البشر.

ومن ذلك قول المعتزلة بمجاز الحذف في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ [سورة الأحزاب: ٧٢]، قالوا: إن في الآية محذوفاً، فالمعنى: عرضنا الأمانة على أهل السموات والأرض والجبال، من الملائكة والجن والإنس[١].

فلما لم يتصوروا أن يحصل ذلك من السماوات والأرض والجبال حقيقة حملوه على مجاز الحذف.

كما حملوا على المجاز قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [سورة الإسراء: ٤٤] على أن المراد به دلالتها على توحيده وتنزيهه[٢].

وكذلك قوله تعالى عن جهنم: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ﴿١٢﴾﴾ [سورة الفرقان: ١٢]، حملوا ذلك على التمثيل، أو أن المراد به خزنة جهنم[٣].

ويبدو أن هذا الاتجاه قد ظهر في وقت مبكر نسبياً، وقد عرض لذلك ابن قتيبة، وذكر أن هناك من حمل بعض الآيات على المجاز، كقوله تعالى مخاطباً السموات والأرض: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [سورة

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٥٦٧، ٥٦٨، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٣٦، الحاكم الجشمي ص ٢٨٧.

(٢) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٢٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ص ٢٩٠.

فصلت: ١١]، وقوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [سورة ق: ٣٠]، وقالوا: إن هذا القول من السماء والأرض وجهنم ليس على حقيقته، بل هو مجاز، فقول السماء والأرض عبارة عن تكوينه لهما، وقول جهنم عبارة عن سعتها، وقد رد على ذلك ابن قتيبة بقوله:

«فما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة؟ وما ينفع من وجود ذلك في الآية والآيتين، والمعنى والمعنيين، وسائر ما جاء في كتاب الله عزّ وجلّ من هذا الجنس، وفي حديث رسول الله ﷺ ممتنع عن مثل هذه التأويلات؟.

وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب؟ والله تبارك وتعالى ينطق الجلود، والأيدي، والأرجل، ويسخر الجبال، والطير بالتسبيح...»[(١)].

وقد ذكر ابن عبد البر بعض الآيات السابقة، وبين الخلاف في ذلك، وأن بعض العلماء حملها على الحقيقة، وبعضهم حملها على المجاز، وذكر حجج الفريقين، ثم عقب على ذلك بأن الحمل على الحقيقة يعضده عموم الخطاب، وظاهر الكتاب، وهو أولى بذوي الدين والحق؛ لأن الله تعالى يقص الحق، وقوله الحق»[(٢)].

وقال في موطن آخر:

«ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته... ما لم يمنع من ذلك ما

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١١٢، ١١٣.

(٢) انظر: الاستذكار لابن عبد البر ١/ ١٢٩ ـ ١٣٣، والتمهيد لابن عبد البر ١٩/ ١١٦، ١١٧، ٥/ ١٦.

يجب له التسليم، ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مُدّعٍ ما ثبت شيء من العبارات»[1].

وسيأتي بسط الرد عليهم في فصل التأويل إن شاء الله تعالى.

وبهذا يتبين لنا أن القول بالمجاز كان مطية مشينة، توصل المتكلمون بها إلى تحريف كثير من النصوص الشرعية، وصرفها عن حقيقتها، معتقدين أن تذرعهم بالمجاز يمثل منهجاً سليماً، ومخرجاً يبعد عنهم وصمهم بأنهم محرفون للنصوص الشرعية، وتبين لنا مدى خطورة هذا المنهج، وما يلزم عليه، كما ظهر بجلاء تهافت شبهاتهم التي اعتمدوا عليها، وبنوا عليها قولهم ذلك.

• • •

(١) التمهيد ٧/ ١٣١.

المبحث الثالث

تحقيق القول في المجاز

اختلف العلماء في وقوع المجاز في اللغة والقرآن، على ثلاثة أقوال إجمالاً:

القول الأول:

إن المجاز واقع في اللغة والقرآن، وهذا قول جمهور العلماء[1].

بل منهم من زعم أن أكثر اللغة جارٍ على المجاز[2]، وبعضهم زعم أن اللغة كلها مجاز[3]، وإن كان هذان الرأيان شاذين عند أصحاب هذا القول[4].

---

(١) انظر: المعتمد ١/٢٩، الإحكام للآمدي ١/٤٥، فواتح الرحموت ١/٢١١، المسودة ص ٥٦٤، شرح الكوكب المنير ١/١٩١، إرشاد الفحول ص ٢٢، المجاز في اللغة والقرآن الكريم ١/٦٠٢، ٢/١١٢٤.

(٢) ذهب إلى هذا ابن جني، انظر: الخصائص لابن جني ٣/٢٤٧.

(٣) ذكر ذلك صاحب الطراز وبيّن فساده. انظر: الطراز ١/٤٤، ٤٥.

(٤) انظر: المحصول ١/١/٤٦٨ ـ ٤٧١، شرح الكوكب المنير ١/١٩١.

القول الثاني:

إنكار المجاز مطلقاً في اللغة والقرآن، وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني وغيره، وينسب إلى أبي علي الفارسي[1] [2]، وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قرر أن تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، وبين ضعف حجج القائلين به[3].

وقد نصر هذا القول الإمام ابن القيم، وذكر أنه أسدّ وأصح عقلاً ولغة من مذهب أصحاب المجاز[4]، كما رجحه الإمام الشنقيطي رحمه الله[5].

القول الثالث:

إنكار المجاز في القرآن وحده دون اللغة.

وقد قال بهذا القول جملة من العلماء، ومنهم: داود الظاهري[6]،

---

(١) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان، أبو علي الفارسي، واحد زمانه في علم العربية، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٣٧٧هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٣٦١ ـ ٣٦٤، بغية الوعاة ١/ ٤٩٦ ـ ٤٩٨، شذرات الذهب ٤/ ٨٨، ٨٩، معجم المؤلفين ٣/ ٢٠٠، ٢٠١.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ٢٩، الإحكام للآمدي ١/ ٤٥، الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٨٩، ٩٠، ضمن مجموع الفتاوى، المسودة ص ٥٦٤، فواتح الرحموت ١/ ٢١١، إرشاد الفحول ص ٢٢، ٢٣، المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢/ ١١١.

(٣) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٨٨ ـ ١١٥، ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٥.

(٥) انظر: منع جواز المجاز ص ٨، مطبوع في آخر الجزء العاشر من أضواء البيان.

(٦) داود بن علي بن خلف البغدادي الأصبهاني، أبو سليمان، الإمام البحر الحافظ العلامة الزاهد، رئيس أهل الظاهر، كان عالماً بالقرآن والفقه والأثر، وله ذكاء =

وابنه أبو بكر محمد الظاهري، ومحمد بن خويز منداد[1]، وأبو عبد الله بن حامد[2]، وأبو الفضل التميمي[3]، وابن القاص[4]، ومنذر بن سعيد البلوطي[5]،

= خارق، توفي سنة ٢٧٠هـ.
انظر ترجمته في: تاريخ بغداد ٨/٣٦٩ ـ ٣٧٥، وفيات الأعيان ٢/٢٦ ـ ٢٨، ميزان الاعتدال ٢/١٤ ـ ١٦، السير ١٣/٩٧ ـ ١٠٨، البداية والنهاية ١١/٤٧، ٤٨، لسان الميزان ٢/٤٢٢ ـ ٤٢٤.

(١) محمد بن أحمد بن عبد الله بن خواز منداد، ويقال: خويز منداد، أبو بكر، مالكي المذهب، سمع الحديث وتفقه، وله اختيارات تخالف مذهبه، وكان يجانب الكلام جملة، وينافر أهله.
انظر ترجمته في: ترتيب المدارك ٧/٧٧، ٧٨، الديباج المذهب ٢/٢٢٩، شجرة النور الزكية ١/١٠٣.

(٢) الحسن بن حامد بن مروان البغدادي الوراق، شيخ الحنابلة وفقيههم، أبو عبد الله، كان يتقوت من النسخ، ويكثر الحج، توفي سنة ٤٠٣هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/١٧١ ـ ١٧٧، البداية والنهاية ١١/٣٤٩، السير ١٧/٢٠٣، ٢٠٤، شذرات الذهب ٣/١٦٦، ١٦٧.

(٣) عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي البغدادي الحنبلي، الإمام الفقيه، رئيس الحنابلة، أبو الفضل، كان صدوقاً، توفي سنة ٤١٠هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/١٧٩، تاريخ بغداد ١١/١٤، ١٥، المنتظم ٧/٢٩٥، السير ١٧/٢٧٣، المقصد الأرشد لابن مفلح ٢/١٤٢، ١٤٣.

(٤) أحمد بن أبي أحمد الطبري البغدادي الشافعي، ابن القاصي، الإمام الفقيه، شيخ الشافعية، أبو العباس، له مصنفات، توفي سنة ٣٣٥هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/٥١، ٥٢، طبقات الشافعية ٣/٥٩ ـ ٦٣، السير ١٥/٣٧١، ٣٧٢، شذرات الذهب ٢/٣٣٩.

(٥) منذر بن سعيد بن عبد الله البلوطي، كبير قضاة الأندلس في عصره، كان عالماً=

وغيرهم[1].

ومن المستحسن قبل الدخول في بيان حجج كل فريق أن أنبه إلى ما ذكره بعض الحنابلة من أن الإمام أحمد نص على أن في القرآن مجازاً[2]، وذكر شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم أن بعض الناس ذكر عن أحمد في ذلك روايتين[3].

وقد فهموا ذلك من تعليق الإمام أحمد على قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم﴾ [سورة الشعراء: ١٥]، حيث قال:

«فهذا في مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقك، إنا سنفعل بك كذا، وأما قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [سورة طه:

= فقيهاً، وأديباً بليغاً، وخطيباً مصقعاً، توفي سنة ٣٥٥هـ.
انظر ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس ٢/ ١٤٤، ١٤٥، جذوة المقتبس ٣٤٨ ـ ٣٤٩، بغية الملتمس ص ٤٦٥، ٤٦٦، السير ١٦/ ١٧٣ ـ ١٧٨، البداية والنهاية ١١/ ٢٨٨، ٢٨٩.

(١) انظر: المعتمد ١/ ٣٠، الإحكام للآمدي ١/ ٤٧، الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٨٩، مختصر الصواعق ٢/ ٤، ٥، المسودة ص ١٦٥، البرهان للزركشي ٢/ ٢٢٥، المحصول ١/ ١/ ٤٦٢، الطراز ١/ ٨٣، المختصر لابن اللحام ص ٤٥، فواتح الرحموت ١/ ٢١١، تيسير التحرير ٢/ ٢١، إرشاد الفحول ص ٢٣.

(٢) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٩٥، الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٨٩، ضمن مجموع الفتاوى مختصر الصواعق ٢/ ٤، المختصر لابن اللحام ص ٤٥، المسودة ص ١٦٤، ١٦٥، شرح الكوكب المنير ١/ ١٩٢.

(٣) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٨٩ ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٥.

٤٦]، فهو جائز في اللغة، يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقك، أو سأفعل بك خيراً»[١].

والصواب أن الإمام أحمد لم يرد بالمجاز هنا ما ليس بحقيقة، ولا ما يصح نفيه، أي: إنه لم يرد بالمجاز معناه الاصطلاحي، بل مقصوده أن ذلك مما يجوز في اللغة فيجوز أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان: نحن فعلنا كذا، ونفعل كذا، ونحو ذلك، ولم يُرد الإمام أحمد أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له[٢].

والدليل على أن مقصود الإمام أحمد بالمجاز ما يجوز في اللغة وليس ما هو قسيم الحقيقة قوله في الكلام السابق: فهو جائز في اللغة.

فالمجاز عنده من الجواز والتوسع، وليس بالمعنى الاصطلاحي.

وكما وجد إطلاق لفظ المجاز بمعنى الجواز في اللغة ـ في كلام الإمام أحمد ـ فقد وجد ذلك أيضاً في كلام الإمام الدارمي، حيث قال في رده على المريسي: «لا يقال لشيء إنه سميع بصير إلا لمن هو من ذوي الأسماع والأبصار، وقد يقال في مجاز الكلام: الجبال والقصور تتراءى وتسمع، على معنى أنها تقابل بعضها بعضاً، وتبلغها الأصوات، ولا تفقه، ولا يقال: جبل سميع بصير، وقصر سميع بصير؛ لأن سميع مستحيل ذلك إلا لمن يسمع بسمع، ويبصر ببصر، فإن أنكر أصحاب المريسي[٣] ما قلنا

---

(١) الرد على الجهمية للإمام أحمد ص ٦٤، ضمن عقائد السلف.

(٢) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/٩٨ ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/٥٤.

(٣) بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي المتكلم المناظر، كان من كبار الفقهاء، وقد نظر في الكلام، وغلب عليه، فانسلخ من الورع والتقوى، =

فليسموا شيئاً ليس من ذوي الأسماع والأبصار أجازت العرب أن يقولوا فيه هو سميع بصير، فإنهم لا يأتون بشيء يجوز أن يقال له ذلك»[1].

وقال الدارمي أيضاً في موطن آخر:

«وقد يجوز للرجل أن يقول: بنيت داراً، أو قتلت رجلاً، أو ضربت غلاماً، أو وزنت لفلان مالاً، أو كتبت له كتاباً، وإن لم يتوَلّ شيئاً من ذلك بيده، بل أمر البناء ببنائه، والكاتب بكتابته، والقاتل بقتله، والضارب بضربه، والوازن بوزنه، فمثل هذا يجوز على المجاز الذي يعقله الناس بقلوبهم، على مجاز كلام العرب»[2].

فهذا الكلام يوضح أن المراد بالمجاز عند من أطلقه من السلف الأوائل يقصد به ما يجوز في اللغة، وليس هو المجاز الاصطلاحي الذي هو قسيم الحقيقة.

حجة القائلين بالمجاز في اللغة والقرآن:

احتج المثبتون للمجاز في اللغة والقرآن بأنه قد ثبت إطلاق العرب اسم الأسد على الإنسان الشجاع، والحمار على الإنسان البليد، وقولهم: فلان على جناح السفر، وشابت لِمَّة[3] الليل، ونحو ذلك.

= فمقته أهل العلم، وكفّره عدة منهم، توفي سنة ٢١٨هـ.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٢٥١، ٢٥٢، السير ١/ ١٩٩ ـ ٢٠٢، البداية والنهاية ١٠/ ٢٨١، الفوائد البهية ص ٥٤.

(١) رد الدارمي على المريسي ص ٤٠٨ ضمن عقائد السلف.

(٢) المصدر السابق ص ٣٨٧.

(٣) اللمة: بالكسر: الشعر يُلم بالمنكب، أي: يقرب.

انظر: المصباح المنير للفيومي ص ٥٥٩.

وهـذه الأسمـاء، أي: الأسـد، والحمـار، وجنـاح، ولـمـة، لـم تستعمل في حقيقتها وأصلها الذي وضع لها، فلظ الأسد حقيقة في السبع، والحمار في البهيمة، والجناح في الطائر، واللمة في الشعر إذا جاوز شحمة الأذن، وإنما نقلت عن معناها الحقيقي إلى معنى آخر لعلاقة بينهما، مع وجود قرينة تبين نقل اللفظ من معناه الحقيقي إلى معنى آخر، وهو ما يسمى بالمجاز.

ومعلوم أن الذهن ينصرف عند إطلاق هذه الألفاظ إلى حقائقها المخالفة لاستعمالها في هذا التركيب المذكور، وهذا يدل على اختلاف معنى اللفظ باختلاف سياق الكلام وقرائنه، فقد يستعمل في معناه الحقيقي أو غيره، وهذا ما يبين انقسام الكلام إلى حقيقة ومجاز[1].

كما ذكروا فروقاً بين الحقيقة والمجاز، وقد سبق ذكر بعضها.

أما عن وقوع المجاز في القرآن فقالوا:

إن الله تعالى تكلم بالقرآن على لغة العرب، ووجدناهم تكلموا بالمجاز والحقيقة، فوجب أن يجوز ذلك في كلام الله تعالى.

ولأن المجاز قد يكون بزيادة أو نقصان، وقد وجدا جميعاً في القرآن[2]، كما وجد غيرهما كذلك.

وقد ذكروا أمثلة لوقوع المجاز في القرآن، ومن أشهرها:

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ٢٩، الإحكام للآمدي ١/ ٤٥، ٤٦.

(٢) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٦٩٥، ٦٩٦، رسالة الحقيقة والمجاز لشيخ الإسلام ٢٠/ ٤٨١ ضمن مجموع الفتاوى.

قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف: ٨٢].

وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر: ٢٢].

وقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [سورة الكهف: ٧٧].

وقوله: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [سورة الإسراء: ٢٤].

قالوا: المقصود بالآية الأولى: واسأل أهل القرية، وبالآية الثانية: وجاء أمر ربك، وإسناد الإرادة إلى الجدار في الآية الثالثة مجاز؛ لأن الإرادة لا تصح منه، بل لا تحصل إلا من الحيوان، وإضافة الجناح للذل مجاز؛ لأن الجناح ما له ريش، وهو حقيقة في الطائر.

قالوا: وهذه الأمثلة تدل على وقوع المجاز في القرآن، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن[1].

حجج منكري المجاز في اللغة والقرآن ومناقشتهم لأدلة القائلين به:

احتج المنكرون للمجاز في اللغة والقرآن بحجج، أبرزها ما يلي:

١ ــ أن هذا التقسيم ليس تقسيماً عقلياً ولا شرعياً، ولا لغوياً.

فالعقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه.

---

(١) انظر: تأويل مشكل القرآن ص ١٣٣، المعتمد ١/ ٣٠، التبصرة للشيرازي ص ١٧٧ ــ ١٧٩، المستصفى ١/ ١٠٥، المحصول ١/ ١/ ٤٦٢، الطراز ١/ ٨٣، ٨٤، المسودة ص ١٦٤، البرهان للزركشي ٢/ ٢٥٥، فواتح الرحموت ١/ ٢١١، ٢١٢.

والشرع لم يرد بهذا التقسيم، ولا دل عليه، ولا أشار إليه.

وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة، وهذا مجاز.

بل هو اصطلاح حادث بعد القرون الثلاثة المفضلة[1].

٢ ـ أن العرب لم تستعمل ألفاظاً مطلقة، بل مقيدة بقيود وقرائن، وعليه فكل لفظ مع قيده (قرينته) يكون حقيقة في الدلالة على معناه في هذا السياق المعين[2].

٣ ـ أن المجاز يخل بالفهم، إذا لم تقترن به قرينة، وإن قرنت به قرينة كان تطويلاً بلا فائدة، وعدولاً عن الحقيقة القريبة المختصرة من غير حاجة، وهذا يبعد عن أهل الحكمة والبلاغة[3].

ـ وقد ردوا على حجج القائلين بالمجاز، بما يلي:

أولاً: قولهم بأن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له غير صحيح، وبيان ذلك بأن يقال:

---

(١) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٨٨ ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٣ ـ ٥، المجاز في اللغة والقرآن ٢/ ١١٢٥.

(٢) انظر: المعتمد ١/ ٣٠، الإحكام للآمدي ١/ ٤٦، رسالة الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٩٤ ـ ٤٩٦، ضمن مجموع الفتاوى، الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ١٠٠ ـ ١٠٣، مختصر الصواعق ٢/ ١٨ ـ ٢١.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ١/ ٤٦، المجاز في اللغة والقرآن ٢/ ١٠٩٤.
وانظر اعتراض شيخ الإسلام على هذا التعليل في رسالته الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٦٢ ضمن مجموع الفتاوى.

إن هذا التقسيم إنما يصح لو علم أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ثم استعملوا تلك الألفاظ في تلك المعاني، ثم بعد ذلك اجتمعوا وتواطئوا على أن يستعملوا تلك الألفاظ بعينها في معان أخر غير المعاني الأولى لعلاقة بينها وبينها، وقالوا: هذه الألفاظ حقيقة في تلك المعاني، مجاز في هذه وهذا الكلام لا يصح، ولا يمكن أحداً أن يقيم عليه دليلاً، ولم يُعرف أحدٌ من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجبائي، بل المعروف بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، وهذا يكفي فيه الإلهام في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وهذا ممكن.

فنحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمى ذلك منطقاً وقولاً في قول سليمان: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [سورة النمل: ١٦]، وقوله: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ﴾ [سورة النمل: ١٨]، وكذلك الآدميون، فالمولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه، أو من يربيه ينطق باللفظ، ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي: أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظاً بعد لفظ، حتى يفهم لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء.

نعم، قد يضع الناس أسماء لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه، كما قد يحدث الرجل آلة من صناعة، أو يصنف كتاباً، أو يولد له ولد، أو يبني مدينة، أو نحو ذلك، فيسمي ذلك باسم؛ لأنه ليس من الأجناس

المعروفة، حتى يكون له اسم في اللغة العربية[1].

ثم إن العرب لم تتكلم بألفاظ مفردة مطلقة، بل بألفاظ مقيدة، وتراكيب مفيدة، فهم لم يضعوا ـ مثلاً ـ [جناح الذل] في معنى ثم نقلوه إلى معنى آخر، كما أنهم لم يطلقوا «رأس الإنسان» على معنى ثم نقلوه بهذا التركيب إلى معنى آخر، كما أن لفظة «رأس» لا يمكن لأحد أن يثبت أن العرب أطلقتها أولاً على رأس الإنسان، ثم استعملت في رأس الأمر، ورأس المال، ورأس الدرب، ونحو ذلك.

ثم على فرض لو ثبت أن كلمة «رأس» إنما عنى بها رأس الإنسان، وكان إطلاقها عليه أولاً، لأن الإنسان يتصور رأسه قبل غيره، والتعبير أولا هو عما يتصور أولاً، لو قدر هذا فإن النطق بهذا المضاف أولاً، لا يمنع أن ينطق به مضافاً إلى غيره ثانياً، ولا يكون هذا من المجاز، كما في سائر المضافات، فإذا قيل: ابن آدم أولاً، لم يكن قولنا: ابن الفرس، وابن الحمار مجازاً، وكذلك في سائر المضافات[2].

وبهذا نعلم أيضاً بطلان ما ذكر بأن من وجوه التفريق بين الحقيقة والمجاز أن ينص الواضع على أن هذا اللفظ حقيقة وذاك مجاز، ويذكر خصائصهما... فلم يثبت الوضع، ولم ينقل عن العرب هذا التقسيم[3].

---

(١) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٩٠ ـ ٩٢، ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٦، ٧، ٦٩، ٧٠.

(٢) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٩٨، ٩٩، ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٢٨ ـ ٣٠.

(٣) انظر: الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٥١، ٤٥٢، ضمن مجموع الفتاوى.

ثانياً: قولهم إن الحقيقة ما يسبق معناها إلى الذهن دون قرينة، والمجاز ما لا يسبق إلى الذهن معناه ولا يفيده إلا بقرينة، يقال فيه:

١ ــ إن اعتبار الحقيقة بما يسبق إلى الفهم عند إطلاق اللفظ غير صحيح؛ فهذا لا ضابط له، فإنه إنما يسبق إلى فهم المستمع في كل موضع ما دل عليه في ذلك الموضع، فإذا قال: ظهْر الطريق لم يسبق إلى فهمه ظهْر الحيوان البتة.

ومع أن لفظ «الظهر» يطلق على جميع الحيوان حقيقة بالاتفاق، فإن أذهان كثير من الناس إنما تسبق إلى ظهر الإنسان؛ لأنه هو الذي يتصورونه ويعبرون عنه كثيراً في عامة كلامهم بالألف واللام[1].

٢ ــ إن كان المقصود بالقرائن ــ في قولهم السابق ــ القرائن اللفظية، مثل كون الاسم يستعمل مقروناً بالإضافة أو لام التعريف، ويقيد بكونه فاعلاً ومفعولاً، ومبتدأ وخبراً، فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلا مقيداً، وكذلك الفعل لا يستعمل إلا مقيداً، وأما الحرف فأبلغ، فإن الحرف أتي به لمعنى في غيره، ففي الجملة لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيداً بقيود تزيل عنه الإطلاق، فإن كانت القرينة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد، فليس في الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد، سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية.

ولفظ «الكلام» أو «الكلمة» في لغة العرب لا تستعمل إلا في المقيد، فأما مجرد الاسم أو الفعل أو الحرف الذي جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل

---

(١) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ١٠٥/٧، الحقيقة والمجاز ٤٣٦/٢٠، ٤٥٠، ضمن مجموع الفتاوى.

فهذا لا يسمى في كلام العرب كلمة، وإنما تسمية هذا كلمة اصطلاح نحوي.

وأما في الكتاب والسنّة ولغة العرب عموماً فإنما يراد بالكلمة المفيد الذي يسميه النحاة جملة تامة، كما قال تعالى: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۝٤ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَآئِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ۝٥﴾ [سورة الكهف: ٤، ٥].

وقوله ﷺ: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»[(١)].

فلفظ «ظهر»، و«كبد» ــ مثلاً ــ لا تستعمل في اللغة إلا مقرونة بما يبين المضاف إليه.

فقولك: ظهر الطريق، ليس كقولك: ظهر الإنسان، ولا كقولك: ظهر الفرس...، وكذلك: كبد السماء، ليس مثل كبد الفرس، ولا هذان مثل لفظ كبد الإنسان[(٢)].

وبهذا نعلم أن «تجرد اللفظ ــ المفيد ــ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع في الخارج، وإنما يقدره الذهن ويفرضه، وإلا فلا يمكن استعماله إلا مقيداً بالمسند والمسند إليه، ومتعلقاتهما، وأخواتهما، الدالة على مراد المتكلم.

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) ٨/ ٢١٩، ومسلم بنحوه في كتاب الذكر والدعاء رقم ٣١، ٤/ ٢٠٧٢.

(٢) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ١٠٠ ــ ١٠٢، الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤١٢، ٤٣١، ٤٥٠، ١٢/ ٢٧٧، من مجموع الفتاوى.

فإن كان كل مقيد مجازاً استحال أن يكون في الخارج لفظ حقيقة، وإن كان بعض المقيدات مجازاً، وبعضها حقيقة فلا بد من ضابط للقيود التي تجعل اللفظ مجازاً، والقيود التي لا تخرجه عن حقيقته، ولن يجد مُدّعو المجاز إلى ضابط مستقيم سبيلاً البتة»[1].

وكذلك القرائن المعنوية، فإن اللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية، وهو كون المتكلم عاقلاً، له عادة باستعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى، وهو يتكلم بعادة، والمستمع يعلم ذلك، وهذه كلها قرائن معنوية تعلم بالعقل، ولا يدل اللفظ إلا معها، فدعوى المدعي أن اللفظ يدل مع تجرده عن جميع القرائن العقلية واللفظية غلط»[2].

٣ ــ أنه لو قيل إن اللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى هذا المعنى الحقيقي وعند تقييده ينصرف إلى معنى آخر، يقال فيه:

إن تجريد اللفظ عن القيود الخاصة قيد، ولهذا يقال: للأمر صيغة موضوعة له في اللغة، تدل بمجردها على كونه أمراً، وللعموم صيغة موضوعة له في اللغة، تدل بمجردها على كونه عاماً، فنفس التكلم باللفظ مجرداً قيد، ولهذا يشترط في دلالته الإمساك عن قيود خاصة، وإذا قيد اللفظ صار معناه في السياق المقيد حقيقة أيضاً.

فاللفظ الواحد تختلف دلالته عند الإطلاق والتقييد، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد، مثاله لفظ: «العمل»، فإنه عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح، فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالته عليه حقيقة

---

(١) بدائع الفوائد ٤/ ٢٠٤، ٢٠٥، وانظر: مختصر الصواعق ٢/ ٢١.

(٢) انظر: الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٥٩ ضمن مجموع الفتاوى.

أيضاً، واختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد، ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة[1].

حجج منكري المجاز في القرآن الكريم:

من البدهي أن من ينكر المجاز في اللغة عموماً ينكره في القرآن؛ لأن القرآن نزل باللغة العربية، إلا أن هناك فريقاً من العلماء أنكروا وقوع المجاز في القرآن، وإن قالوا بوروده في اللغة.

وقد احتج هذا الفريق من العلماء بحجج، أبرزها ما يلي:

١ ــ أن المجاز كذب؛ لأنه يتناول الشيء على خلاف حقيقته، ومن المعلوم بالضرورة أن كلام الله تعالى كله حق، وكل حق فله حقيقة، وكل ما كان حقيقة، فإنه لا يكون مجازاً.

وبيان ذلك: أن من المقرر عند القائلين بالمجاز أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون نافيه صادقاً في نفس الأمر، فتقول لمن قال: رأيت أسداً يرمي: ليس هو بأسد، وإنما هو رجل شجاع، فيلزم على القول بأن في القرآن مجازاً أن في القرآن ما يجوز نفيه.

ولا شك أنه لا يجوز نفي شيء من القرآن، وهذا اللزوم اليقيني الواقع بين القول بالمجاز في القرآن، وبين جواز نفي بعض القرآن، قد شوهدت في الخارج صحته، وأنه كان ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن العظيم، فعن طريق المجاز قال المعطلون: لا يد، ولا استواء، ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات، بحجة أن هذه الصفات لم

---

(١) انظر: الحقيقة والمجاز ٢٠/٤١٣، مختصر الصواعق ٢/١٩، ٢٢.

ترد حقائقها، بل هي مجازات[1].

٢ ــ أن العدول عن الحقيقة إلى المجاز يقتضي نسبة الحاجة، أو الضرورة، أو العجز إلى الله تعالى، وهذا محال على الله تعالى[2].

٣ ــ أن الله تعالى لو خاطب بالمجاز لكان يجوز وصفه بأنه متجوز، ومستعير، وهو خلاف الإجماع[3].

٤ ــ أن المجاز ــ كما قلتم ــ لا يفهم معناه بلفظه دون قرينة، وربما تخفى، فيقع الالتباس على المخاطب فلا يفهم مراد الله، وهذا يخالف حكمة الخطاب[4].

ــ وأجابوا من قال بأن القرآن نزل باللغة العربية، فما جاز فيها فهو جائز فيه، وما وقع فيها فهو واقع فيه، فإذا كان المجاز واقعاً في اللغة العربية فيلزم أن يقع في القرآن، أجابوا:

بأن هذا غير لازم، فإن في اللغة العربية أساليب كثيرة لا يجوز أن

---

(١) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٧٠٠، الإحكام لابن حزم ٤/ ٢٩، التبصرة للشيرازي ص ١٧٩، المحصول ١/ ١/ ٤٦٣، الإحكام للآمدي ١/ ٤٨، رسالة الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٥٥، ٤٥٦، ضمن مجموع الفتاوى، الطراز ١/ ٨٥، فواتح الرحموت ١/ ٢١٢، تيسير التحرير ٢/ ٢٢، منع جواز المجاز ص ٨، ٩.

(٢) انظر: العدة ٢/ ٧٠١، التبصرة ص ١٧٩، المحصول ١/ ١/ ٤٦٣، الإحكام للآمدي ١/ ٤٨، البرهان للزركشي ٢/ ٢٥٥.

(٣) انظر: المحصول ١/ ١/ ٤٦٣، الإحكام للآمدي ١/ ٤٨، الطراز ١/ ٨٤.

(٤) انظر: المحصول ١/ ١/ ٤٦٣، الإحكام للآمدي ١/ ٤٨، الطراز ١/ ٨٤، ٨٥، تيسير التحرير ١/ ٢١، ٢٢.

تكون في القرآن العظيم، ومن ذلك ما يسميه علماء البلاغة: الرجوع، وهو نقض السابق باللاحق، وهو من أنواع البديع المعنوي، وهذا ممنوع في القرآن ضرورة.

ومن ذلك إيراد الجد في قالب الهزل، وهو من البديع المعنوي، وهذا لا يجوز في القرآن؛ لاستحالة الهزل فيه، قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝١٣ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ ۝١٤﴾ [سورة الطارق: ١٣، ١٤].

ومن ذلك المبالغات باختلاف متعلقاتها، والتي تخرج عن حد الصدق إلى الكذب، فإن هذا لا يجوز في القرآن وإن استحسنه البيانيون في الكلام والشعر؛ لأن كلام الله تعالى صدق لا كذب فيه بوجه من الوجوه، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ۝١٢٢﴾ [سورة النساء: ١٢٢]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ۝٨٧﴾ [سورة النساء: ٨٧]، وقال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [سورة الأنعام: ١١٥].

ومن ذلك يتبين خطأ الزعم بأن كل ما يجوز في اللغة العربية يجوز في القرآن[(١)].

كما أجابوا من قال إن الخلاف بيننا وبينكم لفظي، فنحن نسميه مجازاً، وأنتم تسمونه أسلوباً آخر من أساليب اللغة، أو أن العرب استعملته استعمالاً آخر، أو نحو ذلك.

أجابوا عن ذلك بقولهم: إن هذا غير صحيح، فإنه على قولنا يكون

---

(١) انظر: منع جواز المجاز ص ١٠ ـ ٣٣، وانظر: رسالة الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٨٢، ضمن مجموع الفتاوى.

اللفظ حقيقة في كل موضع استعمل فيه، فلا يجوز نفيه، فإن قولنا: رأيت أسداً يرمي ـ مثلاً ـ لا نسلم جواز نفيه؛ لأن هذا الأسد المقيد بكونه يرمي ليس حقيقته الحيوان المفترس حتى تقولوا: هو ليس بأسد، فلو قلتم: هو ليس بأسد، قلنا: نحن ما زعمنا أنه حقيقة الأسد المتبادر عند الإطلاق حتى تكذبونا، وإنما قلنا بأنه أسد يرمي، وهو كذلك أسد يرمي[1].

وقد أجاب النافون للمجاز في القرآن على الأمثلة التي ذكرها أصحاب القول بالمجاز والتي سبق ذكرها، وبينوا فساد استدلالهم بها، وأنه لا حجة فيها لقولهم، وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [سورة الإسراء: ٢٤]، فإن الجناح هنا مستعمل في حقيقته؛ لأن الجناح يطلق حقيقة على يد الإنسان وعضده، وإبطه، قال تعالى: ﴿وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِ﴾ [سورة القصص: ٣٢].

والخفض مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو ضد الرفع؛ لأن مريد البطش يرفع جناحيه، ومظهر الذل والتواضع يخفض جناحيه، فالمقصود بخفض الجناح للوالدين لين الجانب لهما.

وإضافة الجناح إلى الذل لا تستلزم المجاز؛ لأن هذا من باب إضافة الموصوف إلى صفته، كقولهم: حاتم الجود، ونظيره في القرآن قوله تعالى: ﴿مَطَرَ ٱلسَّوۡءِ﴾ [سورة الفرقان: ٤٠]، و: ﴿عَذَابَ ٱلۡهُونِ﴾ [سورة الأنعام: ٩٣][2].

---

(١) انظر: منع جواز المجاز ص ٤٠، ٤١.

(٢) انظر: منع جواز المجاز ص ٣٨، ٣٩.

ومن قال إن الجناح حقيقة في جناح الطائر، وأن جناح الملَك في قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [سورة فاطر: ١] ليس حقيقة، فهو جاهل كاذب.

«وطرد هذا الجهل العظيم أن يكون كل لفظ أطلق على الملك وعلى البشر أن يكون مجازاً في حق الملَك، كحياته وسمعه وبصره وكلامه، فكيف بما أطلق على الرب سبحانه من الوجه واليدين والسمع والبصر... فإنها لا تماثل المعهود في المخلوق، ولهذا قالت الجهمية إنها مجازات في حق الرب لا حقائق لها»[١].

ولا ريب أن الذل ليس له جناح مثل جناح الطائر، كما أنه ليس للطائر جناح مثل أجنحة الملائكة، ولا جناح الذل مثل جناح السفر، وإن كان الجميع حقيقة؛ لأن الجناح لم يستعمل إلا مقيداً بما يضاف إليه، فهو حقيقة فيما يضاف إليه[٢].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [سورة يوسف: ٨٢].

قيل في الجواب عنه: إن توجيه السؤال إلى المساكن ــ هنا ــ على حقيقته، فإن يعقوب نبيّ الله لو سأل القرية لأجابته، والله قادر على ذلك.

والصواب: أن لفظ «القرية» اسم للقوم المجتمعين في مكان واحد، فهو اسم للحال والمحل، أي أنه يتناول المساكن وسكانها، فإذا نسب إلى القرية فعل، أو حكم عليها بحكم، أو أخبر عنها بخبر، كان في الكلام ما يدل على إرادة المتكلم من نسبة ذلك إلى الساكن، أو المسكن، أو هو حقيقة

---

(١) مختصر الصواعق ٢/ ٢٩.

(٢) انظر: رسالة الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٦٥ ضمن مجموع الفتاوى.

في هذا وهذا، كاسم الإنسان، فإنه يعود للروح والجسد، وقد يعود الحكم على أحدهما، فلفظ «القرية» إذا أطلق تناول الساكن والمسكن، وإذا قيد بتركيب خاص واستعمال خاص كان حقيقة فيما قيد به.

فقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾ [سورة النحل: ١١٢] حقيقة في الساكن، وكذلك لفظة القرية في عامة القرآن، وقد يراد بها المسكن خاصة، فيكون في السياق ما يعينه، كقوله تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [سورة البقرة: ٢٥٩]، فلا مجاز هنا ولا حذف[١].

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [سورة الكهف: ٧٧].

فهذا عنه جوابان:

الأول: أنه لا مانع من صدور الإرادة المعروفة في اللغة من الجدار، لأن للجمادات إرادات حقيقية يعلمها الله تعالى، ونحن لا نعلمها، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: ٤٤] وكما ثبت في صحيح البخاري حنين الجذع[٢] الذي كان يخطب عليه ﷺ، وتسبيح الطعام وهو يؤكل[٣].

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ٤/ ٣٠، رسالة الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٦٣، ٤٧٥ ـ ٤٨٥ ضمن مجموع الفتاوى، الإيمان ٧/ ١١٢، ١١٣، ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٩٨، ٩٩، منع جواز المجاز ص ٣٥، ٣٦.

(٢) رواه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوّة قبل الإسلام ٤/ ١٧٤.

(٣) رواه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوّة قبل الإسلام ٤/ ١٧١، ولفظه: «ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل».

وفي صحيح مسلم أنه ﷺ قال: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن»[1].

وأمثال هذا كثير جداً، فلا مانع أن يكون للجدار إرادة حقيقية يعلمها الله[2].

الثاني: أنه لا مانع من كون الإرادة تطلق في اللغة على معناها المشهور المعروف في الحيوان، وعلى مقاربة الشيء والميل إليه، وكثيراً ما تستعمل العرب الإرادة في مشارفة الأمر، أي: قرب وقوعه، كقرب الجدار من الانقضاض، كقول القائل:

يريد الرمح صدر أبي براء ويعدل عن دماء بني عقيل[3]

فقوله: يريد الرمح صدر أبي براء: أي: يميل إليه.

فالإرادة كما تستعمل في الحيوان تستعمل في الجماد، وهي في

---

(١) رواه مسلم في كتاب الفضائل رقم ٢، ٤/ ١٧٨٢.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٤٨/١، منع جواز المجاز ص ٣٣، ٣٤، مذكرة في أصول الفقه ص ٥٩.

(٣) البيت للحارثي، كما ذكر ذلك أبو عبيدة في مجاز القرآن ١/ ٤١٠، وابن عبد البر في الاستذكار ١/ ١٣١.

والحارثي هو: جعفر بن عبلة الحارثي من بني الحارث بن كعب، أصله من نجران، وكان فارساً مذكوراً في قومه، وله شعر في الغزل، وقد تورط في حادث قتل فصلبه والي مكة في عهد المنصور العباسي.

انظر ترجمته في: الاشتقاق لابن دريد ص ٣٩٩، الأغاني ١٣/ ٤٥ ــ ٥٦، المؤتلف والمختلف للآمدي ص ١٩، ٢٠، معجم الشعراء للمرزباني ص ٣٨٠، معاهد التنصيص للعباسي ١/ ١٢١ ــ ١٢٧، تاريخ التراث العربي ٢/ ٣/ ٢١٩.

كليهما حقيقة؛ لأنها لا تستعمل إلا بما يبين المراد بها[1].

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر: ٢٢]:

فهذا الكلام على ظاهره وحقيقته، ودعوى تقدير المضاف فيه مستند إلى قاعدة من قواعد التعطيل، وهي إنكار أفعال الرب تعالى، ودعوى الحذف في الآية يرفع الوثوق بكلام المتكلم، ويوقع في التحريف، فإنه لا يشاء أحد أن يقدر مضافاً يخرج الكلام به عن مقتضاه إلا فعل، وليس كل موضع يقبل تقدير المضاف، ولا كل ما قبله جاز تقديره، حتى يكون في الكلام ما يدل على تقديره دلالة ظاهرة، ولا توقع اللبس، بحيث لا يجد السامع بداً من التقدير، كما يقول القائل: سافرنا في الثريا، أي: في نوئها، وجلسنا في الشمس، أي: في حرها، وهذا يعلم بالسياق، فكأنه مذكور، لم يفت إلا التلفظ به، ومثل هذا لا يقال إنه مجاز، فإن اللفظ بمجموعه دال على المراد.

ثم إن مما يبين بطلان تقديرهم في الآية: جاء أمر ربك، أو ملك ربك، قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٨]، ففرّق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب، وإتيان بعض آيات ربك، فقسم ونوّع، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً، وقد ثبت مجيء الرب تعالى في الأحاديث الصحيحة[2]، ولو كان المجيء ممتنعاً على الله ـ كما تقولون ـ وأنه كالنوم

---

(١) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ١٠٨/٧، ضمن مجموع الفتاوى، منع جواز المجاز ص ٣٤، ومذكرة في أصول الفقه ص ٥٩.

(٢) انظر مثلاً: ما ورد في صحيح البخاري من قوله ﷺ: «فيأتيهم الله في صورته التي =

والغفلة، والأكل والشرب، لما جاز إطلاقه عليه سبحانه، لا بقرينة ولا مطلقاً، ولمّا اطرد نسبة المجيء إليه سبحانه مطلقاً من غير قرينة دل على أنه حقيقة من الله سبحانه وتعالى(١).

مناقشة المثبتين للمجاز لحجج منكريه:

وقد ناقش المثبتون للمجاز حجج النافين له، وأجابوا عنها، فقالوا:

ـ إن القول بأنه لم يثبت وضع اللغة، ولم ينقل أن العرب وضعت ألفاظاً لمعاني ثم نقلتها إلى معاني أخرى غير معانيها الحقيقية الأولى، يقال فيه: لا يلزم من كون ذلك لم ينقل إلينا أنه لم يقع، فالعرب وضعت ألفاظاً لمعاني، وإن كنا لا نعلم كيف تم ذلك، لكنه حصل، كما هو مذهب عامة العلماء(٢).

ـ أما قولكم بأن العرب لم تقسم كلامها إلى حقيقة ومجاز:

فإن أردتم بذلك أنهم لم يضعوا هذا المصطلح، فنعم، وإن أردتم أنه لا يوجد في كلامهم مجاز فهذا غير صحيح، بل الشواهد من كلامهم على استعمال المجاز أكثر من أن تحصر(٣).

ـ ثم إن قولكم إن هذا الاصطلاح لم يعرف إلا بعد القرون الثلاثة المفضلة غير مسلّم، بل قد تكلم به غير واحد، ومن أقدمهم أبو يزيد

= يعرفون، فيقول: أنا ربكم»، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾ ٨/ ١٧٩.

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٠٠، ١٠١، ١٠٦ ـ ١٠٩.

(٢) انظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢/ ٩١٣، ١١٠٣، ١١٢٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ٢/ ١٠٤٩ ـ ١٠٥٦.

القرشي[1]، بل كان ذلك الاصطلاح مستعملاً في وقت مبكر، ولكنهم يطلقون عليه لفظ «الاتساع»، بدل «المجاز»، أي: اتساع لسان العرب[2].

ـ وأما قولكم: إن المجاز يخل بالفهم إذا لم تقترن به قرينة، وإن قرنت به كان تطويلاً بلا فائدة، يقال فيه:

نحن اشترطنا للمجاز وجود قرينة تبين المراد، وترفع اللبس، وليس ذلك تطويلاً بلا فائدة، بل لذلك فوائد كثيرة، كخفة المجاز على اللسان، ولمساعدته في وزن الكلام نظماً ونثراً، والسجع، والتعظيم، والتحقير، وغير ذلك.

ثم إنه قد يكون أحياناً أخصر من الحقيقة[3].

ـ وأما قولكم: إن الألفاظ المفردة لا يفهم منها شيء، والعرب لم تستعملها دون قرينة، فالقول بأن اللفظ يدل على حقيقته دون قرينة والمجاز يحتاج إلى قرينة غير صحيح؛ لأنه لا يوجد للعرب كلام دون قرينة، فبطل تقسيمكم، يقال فيه:

هذا غير مسلّم، بل قد يطلق اللفظ، ويفهم منه معنى، وقد يقيد بقرينة فيفهم منه معنى آخر غير حقيقي.

---

(١) محمد بن أبي الخطاب القرشي، له كتاب جمهرة أشعار العرب، توفي في حدود سنة ١٧٠هـ.

انظر ترجمته في: إيضاح المكنون ١/٣٦٨، هدية العارفين ٢/٨، معجم المؤلفين ٩/٢٨١.

(٢) انظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢/٦٤٨، ٦٤٩، ٦٦٤، ٦٦٥.

(٣) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣١، الإحكام للآمدي ١/٤٦، المجاز في اللغة والقرآن ٢/١٠٩٤، ١٠٩٥.

فقولنا مثلاً: «رأس» ينصرف عند الإطلاق إلى معناه الحقيقي، وهو رأس الإنسان، وإذا قيد بقرينة كقولنا: «رأس الجبل»، فهم منه معنى آخر غير معناه الحقيقي، وهو قمة الجبل.

ولو سلمنا جدلاً دعوى عدم التجرد، فليس مرادنا التجرد من كل القيود، بل مرادنا بتجربة الحقيقة: تجردها من القيود والقرائن المنصوبة لتحقيق المجاز[1].

ـ وأما قولكم: إن المجاز كذب، ولهذا صح نفيه، وما كان كذلك فلا يجوز أن يكون في القرآن، يقال فيه:

ليس المجاز كذباً وإن جاز نفيه، لأن المنفي هو إرادة المعنى الحقيقي، وليس المعنى المجازي، فقولنا للبليد «حمار» إذا صح نفيه، فقيل: ليس هو بحمار، بل هو إنسان، كان النفي منصباً على «الحمارية» البهيمية، يعني: ليس هو حماراً في الخلقة والشكل، فالنفي هنا منصب على إرادة الحقيقة، لا على المعنى المجازي، وهذا لا يسمى كذباً؛ لأن المتكلم جاء بقرينة تبين مراده، وترفع اللبس[2].

ـ وأما قولكم بأن العدول عن الحقيقة إلى المجاز يقتضي نسبة الحاجة، أو الضرورة، أو العجز إلى الله تعالى، وهذا محال عليه سبحانه، يقال فيه:

إن هذا غير لازم، بل إن طرد قولكم ألا يتكلم الله بالحقيقة؛ لأنه يقتضي الحاجة إليها كذلك.

---

(١) انظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢/ ٧٦١، ٧٦٢، ٩٢٥ ـ ٩٢٧.

(٢) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/ ٧٠٠، ٧٠١، الإحكام للآمدي ١/ ٤٩، فواتح الرحموت ١/ ٢١٢، تيسير التحرير ٢/ ٢٢.

والصواب: أن كلامه سبحانه بالحقيقة والمجاز لحاجة عباده، وليس لعجزه، ولا حاجته، كما أنه لم يضطر لذلك، بل إن المجاز مستحسن في اللغة، وله مزايا كثيرة سبق ذكر بعضها(١).

ـ وأما الزعم بأن القول بالمجاز في القرآن يلزم عليه وصف الله بأنه متجوز ومستعير، فلا يصح؛ وذلك لأن إجراء الأوصاف الإلهية موقوف على ورود الشرع بها، ولأن هذه الألفاظ يوهم إطلاقها على الله معان باطلة، فلا يجوز وصف الله بها(٢).

ـ وأما القول بأن كلام الله كله حقيقة، فنَعم هو كذلك، بمعنى أنه صدق، لا بمعنى كون ألفاظه بأسرها مستعملة في موضوعاتها الأصلية، فليس المقصود بالحقيقة هنا المقابلة للمجاز، بل بمعنى الصدق والعدل(٣).

تلك أبرز الردود والمناقشات التي ذكرها القائلون بالمجاز، وأجابوا بها عن حجج المانعين له، سواء في القرآن الكريم، أو اللغة العربية عموماً.

النظر في الأقوال، والترجيح:

وبعد استعراض أقوال المثبتين للمجاز والنافين له، وأدلة كل قول، نخرج بما يلي:

---

(١) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى ٢/٧٠١، المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣١، الإحكام للآمدي ١/٤٩، التبصرة للشيرازي ص ١٧٩.

(٢) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣١، الإحكام للآمدي ١/٤٦، المجاز في اللغة والقرآن ٢/١٠٩٤، ١٠٩٥.

(٣) انظر: التبصرة للشيرازي ص ١٧٩، المحصول ١/١/٤٦٤، الإحكام للآمدي ١/٥٠، الطراز ١/٨٦.

أنه بِغَضّ النظر عن مسألة ثبوت الوضع اللغوي، أو أنَّ اللغة عرفت بالإلهام، أو غير ذلك، بغض النظر عن هذا وذاك، فإنه لا يمكن أحداً أن يثبت بالدليل، ولا يقطع بأن العرب وضعت أو استعملت لفظاً ما في معناه الحقيقي أولاً، ثم نقلته إلى معنى مجازي بعد ذلك.

وإنما غاية ما يمكن أن يقال في ذلك شهرة واستفاضة الاستعمال في معنى معين، وهذا لا يلزم منه أن يكون اللفظ مجازاً في معناه وتركيبه الآخر.

فإطلاق لفظ «الحمار» ــ مثلاً ــ على الرجل البليد، أو «الأسد» على الرجل الشجاع هو حقيقة في هذا الاستعمال، وإن قلنا إن الاستعمال المشهور في هذين اللفظين إنما هو في الحيوانات البهيمية المعروفة، وإن قلنا إن الذهن ينصرف عند إطلاقهما إلى هذا المعنى المشهور، فلا يلزم من اشتهار لفظ في استعمال معين أن يكون وضع له أولاً، وبالتالي فلا يصح القول بأن هذه الألفاظ مستعملة في غير معناها الحقيقي عند إطلاقها على غير ما اشتهرت به، إلا لو قدر أن العرب استعملت هذه الألفاظ في تراكيب مفيدة لمعنى، ثم نقلت هذا التركيب لمعنى آخر غير المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، وهذا ما لا يمكن إثباته، فلا يصح القول به.

ثم إنه لا يمنع من انصراف الذهن إلى معنى معين عند إطلاق اللفظ، كلفظ «رأس»، أو «أسد» أن يكون حقيقة أيضاً في المعاني الأخرى التي يستعمل فيها، وإن لم تتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، فليس هناك دليل على أن لفظ «رأس» مثلاً لا يُطلق حقيقة إلا على رأس الإنسان، وإن كان الذهن قد ينصرف عند إطلاقه إلى رأس الإنسان لأسباب خاصة، وذلك ككون

الإنسان أول ما يتصور رأسه قبل غيره، وكمناسبة قرب معنى اللفظ من الإنسان، وكثرة استعماله له، ونحو ذلك، ولكن إطلاق اللفظ دون قيود وقرائن لا يفيد معنى تاماً محدداً، فلا بد من اقترانه بما يبين معناه، وهو في كل سياق وتركيب حقيقة.

وليس معنى كونه حقيقة أن تتطابق الحقيقتان في كل شيء، بل كل حقيقة يبين معناها سياق الكلام وقرائنه، وقد يوجد جامع بين هذه الحقائق، وهو ما يسمى عند القائلين بالمجاز بـ «العلاقة».

ومما يدعو للعجب أن القائلين بالمجاز صرحوا بأن الأصل في إطلاق الكلام أن يكون محمولاً على الحقيقة، وأنه يجب حمل كلام الله على ذلك، ولا يعدل عنه إلا لدليل(١).

إلا أن الناظر في كتبهم يرى أنهم كثيراً ما يصرفون ألفاظ القرآن عن ظاهرها وحقيقتها، ويحملونها على المجاز بحجة امتناع الحقيقة، مع أن إجراءها على ظاهرها ممكن، ولكنها لما خالفت عقولهم، وضعفت مداركهم وإيمانهم عن تحمل ظاهرها صرفوها عن حقيقتها، وحرفوا معناها.

ثم إنه على القول بالمجاز، فإن ذلك ليس مطلقاً دون قيود وضوابط، بل لا بد من مراعاة أمور حتى يمكن صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وذلك بشروط أربعة، وهي:

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥ ـ ٧٣٨، المحصول ١/١/٤٧١ ـ ٤٧٤، روضة الناظر ص ١٥٥، الطراز ١/٧٧، تيسير التحرير ٢/٤٦.

ـ **الأول**: أن يكون معه دليل عقلي أو نقلي، يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه.

ـ **الثاني**: أن يكون ذلك اللفظ صالحاً لاستعماله في المعنى المجازي، ومحتملاً لذلك المعنى، وإلا كان مبطلاً مفترياً على اللغة والشرع.

ـ **الثالث**: أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني، أو إيماني، أو عقلي، يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها.

ـ **الرابع**: أن الشارع إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته، فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وإنما أراد مجازه، وذلك بنصب دليل لهم عقلي أو سمعي يبين المراد، لا سيما وأن فهم المراد من الخطاب من أعظم مقاصد الشارع بخطابه، ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد من الناس، وإلا كان هذا تلبيساً وتدليساً، وكان هذا نقيض البيان، وضد الهدى[1].

وهذا الشرط الأخير خاص بادعاء المجاز في كلام الشرع، وأما الشروط الثلاثة الأولى فهي عامة بادعاء المجاز في كل كلام، في القرآن وغيره.

بقي هنا سؤال أخير، وهو: هل النزاع في القول بالمجاز لفظي أو معنوي؟.

---

(١) انظر: الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات ٦/ ٣٦٠، ٣٦١، ضمن مجموع الفتاوى، وبدائع الفوائد ٤/ ٢٥٠، الصواعق المرسلة ١/ ٢٨٨ ـ ٢٩٣.

يرى شيخ الإسلام رحمه الله ــ وهو أشهر المنكرين للمجاز ــ أن النزاع ليس لفظياً؛ لأن نفس التقسيم باطل، ولا يتميز هذا عن هذا، وما ذكروه من الفروق بينهما كلها باطلة[1]، كما تقدم بيانه، وإن كان قد أشار ــ رحمه الله ــ في أحد المواطن أن النزاع في ذلك لفظي[2].

والذي يظهر لي ــ والله أعلم ــ أن النزاع في ذلك منه ما هو لفظي، ومنه ما هو حقيقي.

فاللفظي في نحو إطلاق لفظ «الأسد» على الرجل الشجاع، فالجميع مقر بأن السامع لا يفهم من هذا الإطلاق الحيوان الوحشي المعروف، ولا أن الرجل الشجاع المقصود بالسياق مثل الأسد شكلاً وصورة، بل إنما يفهم السامع من ذلك تشبيه الرجل الشجاع بخصلة بارزة في الأسد، وهي الشجاعة، وهذا المعنى لا يكاد يغيب عن أحد عند إطلاق هذا اللفظ.

إلا أن القائلين بالمجاز قالوا: إن لفظ «الأسد» هنا مجاز، والنافين للمجاز قالوا: إن لفظ «الأسد» هنا بإسناده إلى الرجل الشجاع «حقيقة» في ذلك السياق، ولا يمكن أن ينسب إلى العرب أنهم استعملوا هذا التركيب في غير ما فهم منه، كما لا يمكن أحداً أن يفهم من هذا التركيب أن الأسد هو الحيوان المعروف.

ومثل ذلك لفظ «رأس» إذا أسند إلى المال فقيل: «رأس المال» فإن أحداً لا ينصرف ذهنه إلى أن المقصود بلفظ الرأس هنا رأس الإنسان، وهذا باتفاق الجميع.

---

(١) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام٧/ ١١٣ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ٢٧٧.

إلا أن القائلين بالمجاز قالوا: إن لفظ «رأس» هنا استعمل في غير حقيقته، إذ إن حقيقته خاصة برأس الإنسان، وأما النافون للمجاز فقالوا: بل اللفظ مستعمل في حقيقته، فإن لفظ «الرأس» كما يستعمل حقيقة في رأس الإنسان، فإنه يستعمل حقيقة كذلك في رأس المال، ورأس الدرب، ورأس الجبل، ورأس الأمر، وغير ذلك.

فالنـزاع في الأكثر يكـاد يكون لفظياً مـن حيث أن الجميـع متفـق على فهم معنى معين من ذلك اللفظ في هذا السياق، وقد يفهم منه معنى آخر في سياق آخر، وبقرينة أخرى، فهذا متفق عليه بين الجميع وإن اختلفوا في تسميته.

فالنافون للمجاز يقولون: إن هذا اللفظ بهذا التركيب والسياق حقيقة، أي: إنهم يجعلون اللفظ مع قرينته يمثلان حقيقة معينة.

وأما المثبتون للمجاز فيقولون إن اللفظ مستعمل في غير حقيقته وفي غير وضعه الأصلي، فهو مستعمل في معناه المجازي، والذي يدل على ذلك القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي.

وإن كان الجميع متفقين على إرادة معنى معين مفهوم من السياق وتركيب الكلام.

وقد يكون النزاع حقيقياً وليس لفظياً، ومن ذلك آيات الصفات، فإن أكثر من يثبت المجاز في القرآن يقول بنفي حقائق كثير من الصفات، وحمل نصوصه على المجاز، كما سبق إيراد بعض الأمثلة على ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر: ٢٢].

فالقائلون بالمجاز ينفون عن الله حقيقة المجيء، ويقولون هذا مجاز بالحذف، وتقديره: وجاء أمر ربك.

وأما النافون للمجاز، المثبتون للصفات فيقولون: بل مجيء الرب حقيقة، وليس مجازاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥].

فالقائلون بالمجاز هنا قالوا: إن اليدين في الآية مجاز عن القدرة، أو النعمة، وليستا يدين حقيقيتين.

وأما نفاة المجاز المثبتون للصفات فقالوا: بل يداه سبحانه حقيقيتان لائقتان بجلاله، وليستا مجازاً.

ومن ذلك ما ورد في الآيات من قول السماوات والأرض وتسبيحهن، وكذلك تغيّظ وزفير النار، وقولها: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة ق: ٣٠]، وكنطق الجوارح، ونحو ذلك[1] مما فيه نسبة بعض الأفعال والأقوال إلى ما من شأنه ألا يتكلم في العادة، فقد حمله القائلون بالمجاز على مجازه، ولم يثبتوا حقائق ذلك، أما النافون للمجاز فقد أجروا ذلك كله على حقيقته، وأثبتوه على ظاهره.

ففي هذه المسائل ونحوها يظهر لنا بجلاء أن الخلاف بين القائلين بالمجاز والنافين له حقيقي وليس لفظياً، وفي اعتقادي أن هذه المسائل التي كان الخلاف فيها بين القائلين بالمجاز والنافين له حقيقياً هي التي حملت

---

(١) انظر: ما سبق ص ٣٦٣، ٣٦٤، وما يأتي ص ٦٢٦، وانظر: متشابه القرآن ص ٥٢٥، والإشارة إلى الإيجاز ص ١٩١.

بعض العلماء لتحقيق القول في ذلك، لا سيما مسألة الصفات، وهي التي جعلت بعضهم يكثر من بحث هذا الموضوع، ويشدد النكير على القائلين به[1].

وإلا فلو كان الكلام فيه لغوياً فحسب، ولم يكن سلّماً ومطية لأهل البدع لتحريف بعض نصوص الشرع عن حقائقها، ولو كان مجرد اصطلاح لا يترتب عليه خوض في مسائل الشريعة ـ لو كان الأمر كذلك ـ لما حصل فيه كبير خلاف، ولما احتدم فيه النقاش، ولكن لما أدرك العلماء خطورته، وكثرة المتدرعين به، سارعوا إلى تحقيق القول فيه، وبينوا ضعف قواعده، وقصور مباحثه، والله أعلم بالصواب.

• • •

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٢٩.

الفصل الثالث

التأويل عند أهل الكلام

وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول : التأويل لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني : أسباب التأويل عند أهل الكلام

المبحث الثالث : احتجاج بعض المتكلمين فيما نسب إلى الإمام أحمد من تأويله بعض النصوص، وتحقيق القول في ذلك

المبحث الرابع : التأويل في نصوص الصفات عند أهل الكلام

المبحث الخامس التأويل في نصوص القدر عند أهل الكلام

المبحث السادس التأويل في نصوص الإيمان عند أهل الكلام

المبحث السابع : التأويل في نصوص بعض أمور اليوم الآخر عند أهل الكلام

المبحث الثامن : التأويل في نصوص كلام الجمادات وأفعالها عند أهل الكلام

المبحث التاسع : اللوازم والآثار السيئة للتأويل الباطل

المبحث العاشر : ضوابط التأويل الصحيح

المبحث الأول
التأويل لغة واصطلاحاً

مما لا شك فيه أن معرفة المعاني اللغوية للألفاظ يعين على فهم معانيها الاصطلاحية، وذلك لما بين المعنيين من علاقة غالباً، وقد تكون هذه العلاقة قوية ظاهرة أحياناً، وبعيدة خفية أحياناً أخرى.

لذلك كان من المهم ـ ونحن في صدد بحث موضوع التأويل ـ إلقاء الضوء على معاني التأويل في اللغة، ومنها ننتقل إلى معرفة معانيه في الشرع والاصطلاح.

التأويل في اللغة:

قال أبو عبيدة: «التأويل: التفسير والمرجع مصيره، قال الأعشى[1]:

---

(١) أبو مصلح عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث الهمداني، كان متعبداً فاضلاً، ثم عبث بالشعر، فكان شاعراً مفوهاً شهيراً، قتله الحجاج سنة نيف وثمانين.
انظر ترجمته في: المؤتلف والمختلف للآمدي ص ١٤، ١٥، السير ٤/ ١٨٥، الأعلام ٤/ ٨٤.

علـى أنهـا كـانـت تـأول حبهـا   تـأول ربعـي السقـاب فـأصحبـا[1]

قوله: تأول حبها: تفسيره ومرجعه»[2].

وقال الأزهري[3]: «آل يؤول، أي: رجع وعاد... ألت الشيء جمعته وأصلحته، فكأن التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه»[4].

وقال الجوهري[5]: «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته تأولاً بمعنى... وآل الرجل أهله وعياله، وآله أيضاً أتباعه... والإيالة السياسة، يقال: آل الأمير رعيته يؤولها أوْلاً وإيالاً، أي: ساسها

---

(١) البيت في ديوان الأعشى، بشرح إبراهيم جزيني، وقد قال شارحه في معناه: «تأول: تفسر، الربعي: (الربع) هو ولد الناقة ينتج في الربيع، السقاب: (جمع سقب) وهو ولد الناقة ساعة يولد، أصحب (من أصحب الرجل) أي: صار له كالصاحب.
انظر شرح ديوان الأعشى لإبراهيم جزيني ص ١٠.
وقال الأزهري في معناه: «يعني أن حبها كان صغيراً فآل إلى العظم، مثل السقب يكون صغيراً ثم يشب حتى يصير مثل أمه». تهذيب اللغة للأزهري ١٥/ ٤٦٠.

(٢) مجاز القرآن لأبي عبيدة ١/ ٨٦، ٨٧.

(٣) محمد بن أحمد بن الأزهر، أبو منصور، كان رأساً في اللغة والفقه، ثقة ديناً ثبتاً، توفي سنة ٣٧٠هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/٤٥٨ ــ ٤٦٠، طبقات الشافعية ٣/ ٦٣ ــ ٦٨، السير ١٦/ ٣١٥ ــ ٣١٧، بغية الوعاة ١/ ١٩، ٢٠، شذرات الذهب ٣/ ٧٢، ٧٣.

(٤) تهذيب اللغة للأزهري ١٥/ ٤٥٨.

(٥) إسماعيل بن حماد التركي الجوهري، أبو نصر، إمام اللغة، كان يحب الأسفار والتغريب، مات متردياً من سطح داره، سنة ٣٩٣هـ.
انظر ترجمته في: السير ١٧/ ٨٠ ــ ٨٢، لسان الميزان ١/ ٤٠٠ ــ ٤٠٢، بغية الوعاة ١/ ٤٤٦ ــ ٤٤٨، شذرات الذهب ٣/ ١٤٢، ١٤٣.

وأحسن رعايتها... وآل، أي: رجع، يقال: طبخت الشراب فآل إلى قدر كذا وكذا، أي: رجع، وآل القطران[1] والعسل أي: خثر[2]»[3].

وقال ابن فارس[4]: «آل يؤول أولاً: رجع، وآل العسل وغيره إذا خثر... فأما التأويل فهو انتهاء الشيء ومصيره وعاقبته وآخره»[5].

ونقل في موطن آخر: «... يقال: أول الحكم إلى أهله، أي: أرجعه ورده إليهم، قال الأعشى:

أؤول الحكم إلى أهله[6] ....

---

(1) القطران: عصارة شجر الأرز، والأبهل يطلى بها الإبل وغيرها.
انظر: المصباح المنير ص ٥٠٨، المعجم الوسيط ٢/ ٧٤٤.

(2) خثر: أي ثخن واشتد وغلظ.
انظر: المصباح المنير ص ١٦٤، الصحاح ٢/ ٦٤٢، ترتيب القاموس ٢/ ١٥.

(3) الصحاح للجوهري ٤/ ١٦٢٧، ١٦٢٨.

(4) أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني المالكي اللغوي المحدث العلامة، كان رأساً في الأدب، بصيراً بفقه مالك، مناظراً متكلماً على طريقة أهل الحق، له مصنفات كثيرة، توفي سنة ٣٩٥هـ.
انظر ترجمته في: ترتيب المدارك ٧/ ٨٤، ٨٥، وفيات الأعيان ١/ ١٠٠، ١٠١، السير ١٧/ ١٠٣ ـ ١٠٦، البداية والنهاية ١١/ ٣٣٥، بغية الوعاة ١/ ٣٥٢، ٣٥٣.

(5) مجمل اللغة لابن فارس ١/ ١٠٧.

(6) في ديوان الأعشى:

أؤول الحكم على وجهه ليس قضائي بالهوى الجائر

وهناك بيت آخر بعد هذا البيت ببيتين، وهو:

إن ترجع الحكم إلى أهله فلست بالمستي ولا النائر

انظر: شرح ديوان الأعشى ص ٩٦.

وآل جسم الرجل: إذا نحف، وهو من الباب؛ لأن يحور ويحرى، أي: يرجع إلى تلك الحالة[١].

وقال الراغب[٢]: «التأويل من الأوْل، أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه: الموئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً»[٣].

وقال ابن منظور[٤]: «الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع، وأول إليه الشيء رجعه، وألت عن الشيء: ارتددت... وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره.

ونقل عن الليث[٥] قوله: التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١/١٥٩، ١٦٠.

(٢) الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بالراغب، العلامة الماهر المحقق، صاحب التصانيف، كان من أذكياء العالم، توفي سنة ٥٠٢هـ.
انظر ترجمته في: السير ١٨/١٢٠، ١٢١، بغية الوعاة ٢/٢٩٧، الأعلام ٢/٢٧٩.

(٣) المفردات للراغب الأصفهاني ص ٣١.

(٤) محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل، أديب لغوي ناظم ناثر، توفي سنة ٧١١هـ.
انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ٥/٣١ ـ ٣٣، بغية الوعاة ١/٢٤٨، الأعلام ٧/٣٢٩، معجم المؤلفين ١٢/٤٦، ٤٧.

(٥) الليث بن المظفر: وقيل: اسمه الليث بن نصر بن سيار الخراساني، وقيل غير ذلك، كان رجلاً صالحاً، وكان من أكتب الناس في زمانه، بارعاً في الأدب، بصيراً بالشعر والغريب والنحو.
انظر ترجمته في: بغية الوعاة ٢/٢٧٠.

معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»[1].

وبتأمل كلام اللغويين السابق يلحظ أن معاني التأويل في اللغة ترجع إلى معنيين رئيسين:

أحدهما: العاقبة، والمرجع، والمصير.

الثاني: التفسير، والتدبر، والبيان[2].

كما قال ابن جرير: «وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير»[3].

معنى التأويل عند السلف:

يطلق السلف لفظ التأويل، ويريدون به أحد المعنيين السابقين في اللغة العربية، وهما: العاقبة، والتفسير.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله:

«وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان:

ـ **أحدهما**: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً، أو مترادفاً...

ـ **والمعنى الثاني في لفظ السلف**: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام

---

(١) لسان العرب ١١/٣٢، ٣٣، وانظر بقية المعاني في المرجع نفسه ١١/٣٢ ـ ٤١، وترتيب القاموس ١/١٥٤، ١٥٥.

(٢) انظر: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣١، ظاهرة التأويل في اللغة ص ١٦.

(٣) تفسير ابن جرير ٦/٢٠٤.

إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به»[1].

والفرق بين معنيي التأويل هنا: أنه بالمعنى الأول يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان، والكتاب له الوجود الذهني واللفظي والرسمي.

وأما التأويل بالمعنى الثاني فهو نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلية، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها[2].

فتأويل الكلام في عرف السلف يراد به إما تفسير الكلام وبيان المراد به، وإما ما يؤول إليه الكلام، وهو حقيقة ما يرجع إليه، فإن كان الكلام خبراً كان تأويله نفس وقوع المخبر به في الخارج، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك، هو الحقائق الموجودة أنفسها، لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه في اللسان.

وأما إن كان الكلام إنشاء، فإما أن يكون أمراً، أو نهياً، فتأويل الأمر فعل المأمور به، وتأويل النهي ترك المنهي عنه[3].

---

(١) الإكليل في التشابه والتأويل ١٣/ ٢٨٨، ٢٨٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: المرجع السابق ١٣/ ٢٨٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ١٣/ ٢٨٩، الفتوى الحموية ٥/ ٣٥، ٣٦، ضمن مجموع الفتاوى، نقض التأسيس ٢/ ٢٣٤، ٢٣٥، مجموع الفتاوى ٤/ ٦٨، ٦٩، الرسالة =

وكما جاء استعمال التأويل في هذين المعنيين في اللغة، وعند السلف، فقد جاء استعماله فيهما في السنّة كذلك، كما سيأتي ذكر أمثلة لذلك.

وأما في القرآن، فيرى شيخ الإسلام أنه لم يأت التأويل فيه إلا بمعنى الحقيقة والمآل، وفي هذا يقول:

«وأما لفظ التأويل في التنزيل فمعناه: الحقيقة التي يؤول إليها الخطاب، وهي نفس الحقائق التي أخبر الله عنها، فتأويل ما أخبر به عن اليوم الآخر هو نفس ما يكون في اليوم الآخر، وتأويل ما أخبر به عن نفسه هو نفسه المقدسة الموصوفة بصفاته العلية»[1].

وقرر شيخ الإسلام في مواطن كثيرة أن التأويل في القرآن هو ما يؤول إليه الكلام[2]، كما قرره تلميذه ابن القيم[3].

بينما يرى آخرون أن التأويل قد يأتي في القرآن بمعنى التفسير[4]، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وسأذكر فيما يلي شواهد استعمال التأويل بمعنى العاقبة والتفسير من الكتاب والسنّة بكلام السلف.

= التدمرية ٣/ ٥٥، ٥٦، ضمن مجموع الفتاوى، نقض المنطق ص ٥٧، ٥٨، درء التعارض ١/ ١٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٥/ ٢٣٤، الصواعق المرسلة ١/ ١٧٧، ١٧٨، ٣/ ٩٢٢، ٩٢٣، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

(١) درء التعارض ٥/ ٣٨٢.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٤، نقض المنطق ص ٥٧، الحموية ٥/ ٣٦ ضمن مجموع الفتاوى، الإكليل ١٣/ ٢٩٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ١٧٧.

(٤) انظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٩، ١٠، تقريب التدمرية ص ٥١.

شواهد استعمال التأويل بمعنى العاقبة والمصير من كلام الشارع والسلف الصالح :

وردت شواهد كثيرة على استعمال التأويل بمعنى العاقبة والمصير والمآل والحقيقة، فتأويل الأخبار بهذا المعنى هو نفس وقوع المخبر به، ومصيره، ومرجعه.

ومن شواهد ذلك ما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [سورة النساء: ٥٩].

فسّره مجاهد وقتادة بالثواب والجزاء، وفسره السدي وابن قتيبة والزجاج[١] بالعاقبة، ومعناهما متقارب، وهما يرجعان إلى معنى المآل والمصير[٢].

قال شيخ الإسلام بعد أن ذكر جملة من أقوال المفسرين في الآية: «وكل هذه الأقوال صحيحة، والمعنى واحد، وهذا تفسير السلف أجمعين»[٣].

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد السري الزجاج البغدادي، الإمام، نحوي زمانه، له تآليف جمة، وكان من ندماء المعتضد، ومن أهل الفضل والدين المتين، توفي سنة ٣١١هـ.

انظر ترجمته في: الفهرست ص ٩٠، ٩١، تاريخ العلماء النحويين ص ٣٨ ـ ٤٠، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٧٠، ١٧١، وفيات الأعيان ١/ ٣١ ـ ٣٣، السير ١٤/ ٣٦٠.

(٢) انظر: زاد المسير ٢/ ١١٧، ١١٨، تفسير ابن كثير ٢/ ٣٢٧.

(٣) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٦٧، ضمن مجموع الفتاوى.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [سورة الأعراف: ٥٢، ٥٣].

فسّر قوله تعالى: (هل ينظرون إلا تأويله) بما وعدوا به من العذاب والجنة والنار، وفسر التأويل أيضاً هنا بالثواب والعاقبة والحقيقة، وقال الربيع: لا يزال يجيء من تأويل أمره حتى يتم يوم الحساب حتى يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، فيتم تأويله يومئذ»[١].

٣ ـ قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [سورة يوسف: ١٠٠].

أي: هذا الذي وقع من سجود أبويه وإخوته الأحد عشر له هو الأمر الذي آلت إليه رؤياه المذكورة في أول السورة[٢].

قال شيخ الإسلام: «فجعل نفس سجود أبويه له تأويل رؤياه»[٣].

وقال عن تأويل رؤيا المنام الواردة في سورة يوسف:

«فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هي نفس مدلولها التي تؤول إليه، كما قال يوسف: (هذا تأويل رؤياي من قبل)، والعالم بتأويلها الذي يخبر به كما قال يوسف: (لا يأتيكما طعام ترزقانه) أي: في المنام: ﴿إِلَّا

(١) انظر: تفسير الطبري ١٦/ ٢٠٤، تفسير ابن كثير ٣/ ١٧٧، فتح القدير ٢/ ٢١٠.

(٢) انظر: تفسير الطبري ١٦/ ٢٧١، تفسير ابن كثير ٤/ ٥٠.

(٣) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٦٥ ضمن مجموع الفتاوى.

﴿نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾ [سورة يوسف: ٣٧]، أي: قبل أن يأتيكما التأويل... والتأويل في سورة يوسف تأويل أحاديث الرؤيا»[١].

وقال ابن جرير في معنى قول يوسف عليه السلام: (إلا نبأتكما بتأويله)... ويعني بقوله: «بتأويله» ما يؤول إليه ويصير ما رأيا في منامهما من الطعام الذي رأيا أنه أتاهما فيه»[٢].

ويرى شيخ الإسلام أن لفظ التأويل في جميع مواطنه التي في سورة يوسف بمعنى واحد[٣]، بل يرى التأويل في القرآن كله بمعنى واحد، وهو العاقبة والمآل كما سبق ذكر ذلك.

٤ ــ قوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٧٨﴾﴾ [سورة الكهف: ٧٨]، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾﴾ [سورة الكهف: ٨٢].

أي: تأويل الأفعال التي فعلها العالم من خرق السفينة بغير إذن صاحبها، ومن قتل الغلام، ومن إقامة الجدار، فهو تأويل عمل لا تأويل قول، والمراد به عاقبة هذه الأفعال بما يؤول إليه ما فعله من مصلحة أهل السفينة، ومصلحة أبوي الغلام، ومصلحة أهل الجدار[٤].

٥ ــ وفي الحديث أن النبيّ ﷺ لما نزل عليه قوله تعالى: ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [سورة الأنعام: ٦٥]، قال: أما إنها كائنة ولم يأت تأويلها

---

(١) الإكليل ١٣/ ٢٩٠، ٢٩١ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) تفسير ابن جرير ١٦/ ١٠١، وانظر أيضاً: فتح القدير للشوكاني ٣/ ٢٦.

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٦٦ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر: المرجع السابق ١٧/ ٣٦٧، والإكليل ١٣/ ٢٩١، ضمن مجموع الفتاوى.

بعد[1].

٦ ـ روى ابن جرير، عن عبد الله بن مسعود في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [سورة المائدة: ١٠٥].

قال: «لما يجيء تأويل هذه بعد، إن القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه ما وقع تأويلهن على عهد النبيّ ﷺ، ومنه آي قد وقع تأويلهن بعد النبيّ ﷺ بيسير، ومنه آي يقع تأويلهن بعد اليوم، ومنه آي يقع تأويلهن عند الساعة على ما ذكر من أمر الساعة، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب على ما ذكر من الحساب والجنة والنار، فما دامت قلوبكم واحدة، وأهواؤكم واحدة، ولم تلبسوا شيعاً، ولم يذق بعضكم بأس بعض، فأمروا وانهوا، فإذا اختلفت القلوب والأهواء، وألبستم شيعاً، وذاق بعضكم بأس بعض فامرؤ ونفسه، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية»[2].

٧ ـ وعن مكحول[3] أن رجلاً سأله عن قوله الله تعالى: ﴿ عَلَيۡكُمۡ

(١) رواه أحمد ١٧١/١، ورواه الترمذي في أبواب تفسير القرآن ـ سورة الأنعام ٢٢٧/٤.
والحديث أيضاً ضعف إسناده الشيخ أحمد شاكر كما في تحقيقه للمسند ٣/ ١٤٦٥.

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره ١٤٣/١١، ١٤٤، وذكر السيوطي في الدر المنثور ٣٣٩/٢، ٣٤٠، وعزاه إلى عبد بن حميد، ونعيم بن حماد في الفتن، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ، وابن مردويه، والبيهقي في الشعب.

(٣) مكحول، أبو عبد الله، عالم أهل الشام، الدمشقي الفقيه، أرسل عن النبيّ ﷺ =

﴿أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [سورة المائدة: ١٠٥]، فقال: «إن تأويل هذه الآية لم يجيء بعد إذا هاب الواعظ وأنكر الموعوظ، فعليك نفسك لا يضرك من ضل إذا اهتديت»(١).

وقد سبقت الإشارة إلى بعض أقوال المفسرين من السلف في الآيات السابقة، حيث فسروا التأويل بالعاقبة والمصير والمرجع، ونحو ذلك.

وأما تأويل الكلام الإنشائي الطلبي، فمن شواهده ما يلي:

٨ ــ قول عائشة ــ رضي الله عنها ــ: كان النبيّ ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي، يتأول القرآن»(٢).

قال الحافظ ابن حجر: «يتأول القرآن، أي: يفعل ما أمر به فيه»(٣).

والمقصود بالقرآن المتأوّل هنا ما جاء في سورة النصر، من قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا ۝٣﴾ [سورة النصر: ٣]، كما قالت عائشة ــ رضي الله عنها ــ: «ما صلّى النبيّ ﷺ صلاة بعد أن

= أحاديث، وعن عدة من الصحابة لم يدركهم، توفي سنة ١١٢هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/ ٢١، الجرح والتعديل ٨/ ٤٠٧ ــ ٤٠٨، الحلية ٥/ ١٧٧ ــ ١٩٣، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١١٣، ١١٤، السير ٥/ ١٥٥ ــ ١٦٠، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٨٩ ــ ٢٩٣.

(١) رواه ابن أبي حاتم كما في الدر المنثور ٢/ ٣٤١.
(٢) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب التسبيح والدعاء في السجود ١/ ١٩٩، ومسلم في كتاب الصلاة رقم ٢١٧، ١/ ٣٥٠.
(٣) فتح الباري ٢/ ٢٩٩.

أنزلت عليه (إذا جاء نصر الله والفتح) إلا يقول فيها: سبحانك ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي»[1].

٩ ــ حدث الزهري[2] قال: قلت لعروة: ما بال عائشة ــ رضي الله عنها ــ تتم في السفر؟ قال: «إنها تأولت كما تأول عثمان»[3].

والمراد بتأول عثمان ــ رضي الله عنه ــ اعتقاده أن امتثال ما أمر به من الصلاة بعد أن نوى الإقامة هو الإتمام، وكذلك عائشة ــ رضي الله عنها ــ[4].

١٠ ــ قول سفيان بن عيينة: «السنّة تأويل الأمر والنهي»[5]، أي: الامتثال بفعل المأمور وترك المحظور.

هذه بعض الشواهد الدالة على مجيء التأويل في كلام الله ورسوله وكلام السلف بمعنى العاقبة، وما يؤول إليه

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن ــ سورة إذا جاء نصر الله ٦/ ٩٣.

(٢) محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبد الله بن شهاب الزهري، أبو بكر، الإمام العلم، حافظ زمانه، كان فقيهاً محدثاً، توفي سنة ١٢٤هـ.
انظر ترجمته في: الحلية ٣/ ٣٦٠ ــ ٣٨١، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٩٠ ــ ٩٢، وفيات الأعيان ٣/ ٣١٧ ــ ٣١٩، البداية والنهاية ٩/ ٣٤٠ ــ ٣٤٤، السير ٥/ ٣٢٦ ــ ٣٥٠.

(٣) رواه البخاري بنحوه، أبواب التقصير، باب يقصر إذا خرج من موضعه ٢/ ٣٦، ومسلم ــ واللفظ له ــ في كتاب صلاة المسافرين رقم ٣، ١/ ٤٧٨.

(٤) انظر: التأويل عند الأصوليين، للباحث عبد المحسن الريس ص ٦٩، وانظر: الصواعق المرسلة ١/ ١٨٥ ــ ١٨٧.

(٥) درء التعارض ١/ ٢٠٦.

الكلام[1]، وهذا الاستعمال كما اتضح متطابق مع اللغة العربية غير مناقض لها.

شواهد استعمال التأويل بمعنى التفسير من كلام الشارع والسلف الصالح:

عرفنا فيما سبق أن التأويل يطلق ويراد به التفسير، أي تفسير الكلام وإيضاح معناه، وقد ورد لذلك عدة شواهد في الكتاب والسنّة وكلام السلف، ومن ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ﴾ [سورة يوسف: ٣٦]، أي: بتفسيره[2].

٢ ـ دعاء النبيّ ﷺ لابن عباس في قوله: (اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل) أي: التفسير.

٣ ـ قول ابن عباس: «أنا ممن يعلم تأويله» أي: تفسيره.

٤ ـ قول جابر بن عبد الله في حجة النبيّ ﷺ: «ورسول الله ﷺ بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء عملنا به»[3].

---

(١) انظر هذه الشواهد وغيرها في: تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٦٤ ـ ٣٦٩، نقض التأسيس ٢/٢٣١ ـ ٢٤٤، الرسالة التدمرية ٣/٥٦، ٥٧، ضمن مجموع الفتاوى، درء التعارض ١/٢٠٦، ٢٠٧، الصواعق المرسلة ١/١٧٦ ـ ١٧٨، التأويل عند الأصوليين ص ٥٢ ـ ٧٢، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة للباحث عثمان بن علي حسن ص ٥١٨ ـ ٥٢٢.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٢/٩، ١٠، تقريب التدمرية ص ٥١.

(٣) رواه مسلم في كتاب الحج رقم ١٤٧، ٢/٨٨٧.

فقوله: (وهو يعرف تأويله): أي تفسيره، كما قال ابن القيم رحمه الله: «فعلمه صلوات الله وسلامه بتأويله هو علم بتفسيره، وما يدل عليه، وعمله به هو تأويل ما أمر به ونهى عنه»[1].

٥ ــ قول ابن شهاب: «وكانوا يتأولون قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [سورة الأنفال: ٧٢][2].

قال الحافظ ابن حجر: «أي: كانوا يفسرون قوله تعالى: (بعضهم أولياء بعض) بولاية الميراث، أي: يتولى بعضهم بعضاً في الميراث وغيره»[3].

٦ ــ قول ابن جرير في تفسيره عند كل آية: «القول في تأويل قوله...»، ويذكر الآية، وكذلك قوله: «اختلف أهل التأويل في تأويل قوله...»[4].

فالتأويل في استعمال ابن جرير هنا بمعنى التفسير.

٧ ــ ومن ذلك ما جاء في خطبة الإمام أحمد في كتابه «الرد على الزنادقة والجهمية»، والتي جاء فيها:

«الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ١٨١.

(٢) رواه البخاري في كتاب الحج، باب توريث دور مكة ٢/ ١٥٧، ١٥٨.

(٣) فتح الباري ٣/ ٤٥٢.

(٤) انظر على سبيل المثال: تفسير ابن جرير ٦/ ٢٢٣، ٢٥١، ٢٨٨، ٤٣٧....

العلم... ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة، وأطلقوا عقال الفتنة، فهو مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم»[1].

فالإمام أحمد استعمل التأويل هنا بمعنى التفسير، ولهذا نجده يقول: «أما تفسير...»، ويذكر الآية، ويجيب على ما فيها من إشكال، ويوضح معناها، ثم يقول: «فهذا تفسير ما شكّت فيه الزنادقة»[2].

ولعل هذه الشواهد كافية للتدليل على استعمال لفظ «التأويل» بمعنى العاقبة والتفسير[3] في كلام الشارع، وكلام السلف الصالح، وبذلك يتبين لنا بجلاء أن هذا الاستعمال متوافق مع ما جاءت به اللغة العربية، كما سبق في التعريف اللغوي للفظ «التأويل»، وأنه لم يرد عن السلف استعماله في معنى مغاير لذينك المعنيين.

ومما ينبغي أن يعلم أن تخصيص اللفظ العام بقصره على بعض أفراده دون بعض يعد تأويلاً، فالتخصيص طريق من طرق التأويل، وكذلك تقييد المطلق يعد تأويلاً[4]، والله أعلم.

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٥٢ ضمن عقائد السلف.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٥٤، ٥٥.

(٣) انظر في أدلة استعمال التأويل بمعنى التفسير في كلام الشارع وكلام السلف في: التأويل عند الأصوليين ص ٦٥ ـ ٦٧، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة ص ٥٢٢ ـ ٥٢٥.

(٤) انظر: المستصفى ١/ ٣٨٧، التأويل عند الأصوليين ص ٢٩١، ٣١٣ ـ ٣١٦.

التأويل في اصطلاح المتأخرين:

لقد ظهر مصطلح التأويل عند المتأخرين من الأصوليين والمتكلمين والفلاسفة ونحوهم، بمعنى يختلف عن معناه عند السلف، بل ويختلف عن معناه في اللغة العربية كذلك.

وقد تعددت التعاريف للتعبير عن معنى التأويل بمصطلح المتأخرين، ومن تلك التعاريف:

ما عرّفه به الماتريدي[1] بقوله: «والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»[2].

وعرفه ابن حزم بأنه: «نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر»[3].

كما عرّفه إمام الحرمين بأنه: «رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»[4].

وأما الغزالي فيعرفه بقوله: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر»[5].

---

(١) محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، أبو منصور، متكلم أصولي، له مصنفات كثيرة، توفي سنة ٣٣٣هـ.

انظر ترجمته في: مفتاح دار السعادة ٢/٨٦، كشف الظنون ١/٢٦٢، الفوائد البهية ص ١٩٥، الأعلام ٧/٢٤٢، معجم المؤلفين ١١/٣٠٠.

(٢) الإتقان ٢/١٧٣.

(٣) الإحكام لابن حزم ١/٤٢.

(٤) البرهان لإمام الحرمين ١/٥١١.

(٥) المستصفى ١/٣٨٧، كما عرفه بذلك الرازي في المحصول ١/٣/٢٣٢.

ويعرفه ابن قدامة بأنه: «صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر»[1].

وهناك تعاريف أخرى غير ما ذكر، قريبة منها، ومن أشهرها تعريفه بأنه: «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به»[2].

ومما ينبغي أن يعلم أن أكثر هذه التعاريف عليها مآخذ، ولم تسلم من نقد من المتقدمين، كتعريف الغزالي مثلاً.

والملاحظ أن هذه التعاريف بعضها خاص بتعريف التأويل الصحيح، وبعضها غير شامل للتأويل المقطوع به[3].

ولعل من أدق التعاريف فيما أرى تعريف الآمدي؛ لأنه عرف التأويل من حيث هو، دون نظر إلى فاسده من صحيحه، فقال:

«أما التأويل ــ من حيث هو تأويل ــ مع قطع النظر عن الصحة والبطلان ــ هو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له»[4].

---

(١) روضة الناظر ص ١٥٧.

(٢) انظر: التدمرية ٣/٥٥، الإكليل ١٣/٢٨٨، تفسير سورة العلق لشيخ الإسلام ١٦/٤٠٨ ضمن مجموع الفتاوى، درء التعارض ٥/٢٣٥، ٣٨٢، شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٥٥، ٢٥٦، أساس التقديس ص ٢٣٥، إرشاد الفحول ص ١٧٦، مذكرة في أصول الفقه ص ١٧٦.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي ٣/٥٢، ٥٣، تيسير التحرير ١/١٤٣، التأويل عند الأصوليين ص ٧٣ ــ ٧٧.

(٤) الإحكام للآمدي ١/٥٣.

فهذا التعريف من أشمل التعاريف وأدقها في التعبير عن التأويل في مصطلح المتأخرين.

وأحب أن أؤكد هنا ما سبق التنبيه إليه من أن التأويل بهذا المفهوم لم يكن معروفاً عند السلف، وإنما سماه تأويلاً طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وأكثر ما يستعمل في أبواب العقيدة لتحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته[1].

كما أنه بهذا المعنى لا يعرف في اللغة العربية.

فإن قال قائل: إنا وجدنا بعض علماء اللغة نصوا على أن من معاني التأويل ما هو معروف في مصطلح المتأخرين، وهو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ[2].

فالجواب عن هذا: ما نبّه إليه بعض الباحثين، وهو أن هذا المعنى لم يرد في معاجم القرن الرابع الهجري، أي: أنه لم يرد في المعاجم المتقدمة، ومعنى ذلك أنه لم يكن معروفاً بين رجال اللغة المتقدمين، وإنما وجد في المعاجم المتأخرة، وهذه المعاجم المتأخرة نقلت هذا المعنى عن ابن الأثير[3]،

(١) انظر مجموع الفتاوى ٤/ ٦٩، درء التعارض ٥/ ٣٨٢، ٣٨٣.

(٢) انظر: لسان العرب ١١/ ٣٣، وانظر: تاج العروس ٧/ ٢١٥.

(٣) أبو السعادات، المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري القاضي الرئيس، العلامة البارع البليغ، قرأ الحديث والأدب، وكان ورعاً عاقلاً، توفي سنة ٦٠٦هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٩ ــ ٢٩١، السير ٢١/ ٤٨٨ ــ ٤٩١، طبقات الشافعية ٨/ ٣٦٦، ٣٦٧، البداية والنهاية ١٣/ ٥٤، شذرات الذهب ٥/ ٢٢، ٢٣.

وابن الكمال[1]، والسبكي[2]، وابن الجوزي، وهؤلاء ليسوا رواة لغة، ولا محدثين بها، وإنما هم بين فقيه، أو متكلم، أو أصولي.

ثم إن من ذكر هذا المعنى في كتب اللغة لم يذكر عليه شواهد ولا أمثلة عن أهل اللغة الأوائل كما هي الحال في المعنيين المتقدمين للتأويل، واللذين كانا معروفين في اللغة، وفي استعمال الشارع، وعند السلف الصالح، مما يدل على أن التأويل بهذا المعنى المصطلح عليه عند المتأخرين لم يكن معروفاً عند أهل اللغة الأوائل، وإنما نشأ لظروف معينة في العصور المتأخرة[3].

وقبل أن أنهي الكلام على تعريف التأويل أرى من المناسب إيراد بعض الفروق بينه وبين المجاز لما بينهما من علاقة.

العلاقة بين التأويل والمجاز:

بتأمل تعريف التأويل عند المتأخرين تظهر الصلة الوثيقة بينه وبين

---

(١) محمد بن أحمد بن داود بن موسى بن مالك اللخمي، المعروف بابن الكمال، أبو عبد الله المقرىء الفقيه، كان ذا حظ من اللغة العربية والآداب، توفي سنة ٧١٢هـ.
انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ٣/ ٤٠٥، معجم المؤلفين ٨/ ٣٥٩.

(٢) علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي الإمام الفقيه المحدث المفسر، ولي قضاء دمشق دهراً طويلاً، وكان ذا عبادة وصلاة، توفي سنة ٧٥٦هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية ١٠/ ١٣٩ ــ ٣٣٨، البداية والنهاية ١٤/ ٢٥٢، الدرر الكامنة ٣/ ١٣٤ ــ ١٤٢، شذرات الذهب ٦/ ١٨٠، ١٨١، النجوم الزاهرة ١٠/ ٣١٨، ٣١٩.

(٣) انظر: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣٣، ٣٤، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ص ١٦.

المجاز، فإن المجاز أحد طرق التأويل، بل إن بعض العلماء يرى أن التأويل كله راجع إلى المجاز، كما قال الغزالي في كلامه على التأويل: «ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[1].

ولعل من أبرز ما يفرق به بين التأويل والمجاز عند القائلين ما يلي:

١ ـ أن المجاز من وظائف المتكلم، والتأويل من وظائف المخاطب.

٢ ـ يعد المجاز طريقاً من طرق التأويل، أي: أن المؤول قد يقوم بصرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، وقد لا يحتاج إلى ذلك.

٣ ـ أن القائلين بالمجاز اشترطوا لذلك وجود رابطة بين المعنى الحقيقي والمجازي، كما اشترطوا لصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وأما التأويل من حيث هو فهو ما قد يدعيه الشخص دون وجود رابطة ولا دليل، كما هي الحال في تأويلات الباطنية مثلاً[2].

• • •

---

(١) المستصفى ١/٣٨٧.

(٢) انظر هذه الشروط في ظاهرة التأويل في اللغة ص ١٧٣، ١٧٤، التأويل عند الأصوليين ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥.

المبحث الثاني

أسباب التأويل عند أهل الكلام

إن هناك أسباباً جالبة للتأويل الباطل، وجماعها أربعة، بعضها يرجع إلى المتكلم، وبعضها يرجع إلى السامع.

فالذي يرجع إلى المتكلم منها سببان، هما:

١ ــ نقصان بيانه.

٢ ــ سوء قصده.

وأما السببان الآخران، فهما يرجعان إلى السامع، وهما.

١ ــ سوء فهمه.

٢ ــ سوء قصده.

فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة انتفى التأويل الباطل، وإذا وجدت أو بعضها وقع التأويل[1].

ومن المعلوم المقطوع به أن أسباب التأويل عند أهل الكلام ــ بل عند جميع الطوائف ــ لا ترجع إلى السببين المتعلقين بالمتكلم، بل إلى أحد

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٥٠٠.

هذين السببين المتعلقين بالسامع، وهما سوء الفهم، أو سوء القصد، أو إليهما جميعاً.

وكلما ابتعد الناس عن عصر النبوة، وكثرت فيهم الأهواء، ساء قصدهم وفهمهم، لا سيما في باب معرفة الله، وصفاته، وأسمائه، وأفعاله، واليوم الآخر، ولذلك لم يحفظ عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في هذا الباب خلاف، لا مشهور ولا شاذّ، فلما انقضى عصرهم حدث من ساء قصده وفهمه، وتولد من ذلك جهل بالحق، ومعاداة لأهله، واستحلال ما حرم الله منهم[1].

يقول ابن القيم رحمه الله:

«والمتأولون أصناف عديدة، بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب قصور أفهامهم ووفورها، وأعظمهم توغلاً في التأويل الباطل من فسد قصده وفهمه، فكلما ساء قصده، وقصر فهمه، كان تأويله أشد انحرافاً، فمنهم من يكون تأويله لنوع هوى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له أخفت عليه الحق، ومنهم من يجتمع له الأمران: الهوى في القصد، والشبهة في العلم»[2].

وبتأمل الأسباب التي يعلل بها أهل الكلام تأويلاتهم يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أسباب، وهي:

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٢/٥٠٩، ٥١٠.

(٢) إعلام الموقعين ٤/٢٥١.

أولاً ــ زعمهم إيهام النصوص ما لا يليق بالله:

يرى أهل الكلام أن الأخذ بظواهر أخبار الصفات انخراط في سلك التجسيم، ودخول في دائرة التشبيه[1]، وإن كانوا يقررون بأن الواجب في نصوص الكتاب والسنّة أن تحمل على ظواهرها، إلا أنهم يجعلون لذلك قيداً، وهو قولهم: «ما لم يصرف عنها دليل قطعي، كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك»[2].

ويعنون بذلك الآيات الدالة على علوّ الله على خلقه واتصافه بالصفات الذاتية والفعلية، مما يذكره أكثر أهل الكلام، كما هو ظاهر وصريح في كلامهم، ومن ذلك ما قاله أحدهم بعد أن ذكر بعض آيات الفوقية، كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة الملك: ١٦]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [سورة النحل: ٥٠]، قال: «فاعلموا أرشدكم الله وأسعدكم أن جميع ما ورد في الشرع من المشتبهات التي يستحيل ظواهرها على الله لأجل استحالة التجسيم والتشبيه في حقه تعالى... فتأويل ذلك كله واجب بالكتاب والسنّة والإجماع...»[3].

فمن أعظم الأسباب التي حملت أهل الكلام على تأويل آيات الصفات اعتقادهم أن ظاهرها يوهم التشبيه والتجسيم، وما هو من صفات المخلوقين، وهذا أمر يجب أن ينزه الله عنه، فآثروا تأويل النصوص على تكذيبها.

---

(١) انظر: غاية المرام ص ١٣٨.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ١/ ٢٠٤.

(٣) لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، لأبي علي عمر السكوني ص ١٤٢.

وفي الحقيقة فإن أهل الكلام لم يفهموا من نصوص الصفات إلا ما يشبه صفات المخلوقين.

ففي استواء الله على العرش وفوقيته قالوا: لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش، أو أصغر، أو مساوياً، وكل ذلك من المحال.

وقالوا: إن الاستواء والاستقرار الحقيقي من صفات الأجسام، فيجب أن ينفى عن الله[1].

ولم يفهموا من صفة الرحمة إلا أنها ضعف وخوَر في الطبيعة، وتألم على المرحوم.

ولم يفهموا من الغضب إلا أنه غليان دم القلب لطلب الانتقام.

ولا فهموا من الضحك إلا أنه خفة روح، ولا من التعجب إلا أنه استعظام للمتعجب منه[2].

ومما يدل على أنهم لم يفهموا من نصوص الصفات إلا ما يشبه صفات المخلوقين تدليل الرازي على وجوب تأويل بعض ظواهر القرآن والأخبار بقوله: «إنه ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة»[3].

---

(١) انظر: الحموية ٥/٢٧، ضمن مجموع الفتاوى، إتحاف السادة المتقين ٢/١٠٦، ١٠٧، منهج التأويل في الفكر الصوفي ص ٤٢.

(٢) انظر: رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ص ٦٧ ــ ٧٠.

(٣) أساس التقديس ص ١٠٥.

ثم نقل عن المتكلمين قولهم:

«لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً؛ لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها»[١].

والمقصود أن من أعظم أسباب التأويل عند أهل الكلام توهمهم أن ظواهر نصوص الصفات توحي بالنقص، ووصف الباري بما لا يليق به من صفات الأجسام، وأن اعتقاد ظواهرها تشبيه له بخلقه، ووصف له بما يتنزه عنه سبحانه[٢].

ثانياً ـــ توهم مخالفة النصوص للعقل:

انطلاقاً من مبدأ الغلو في تعظيم العقل، وجعله حاكماً وفيصلاً فيما يثبت وينفى من الشرع، فإن أهل الكلام جعلوا من قواعد مذهبهم وجوب تأويل كل نص يتعارض ظاهره مع العقل بزعمهم، فهم حين ينظرون في نصوص الشرع يجعلون نظرهم عقلياً بحتاً، فما وافق عقولهم من تلك النصوص قبلوه، لا لأن الشرع أتى به فحسب، بل لأنه وافق عقولهم، وما خالف عقولهم فإما أن يبطلوه، وإما أن يؤولوه، أو يفوضوا معناه[٣].

ففي الرؤية ـــ مثلاً ـــ نرى المعتزلة ينكرونها بدعوى أن العقل يحكم

---

(١) أساس التقديس ص ١٠٩.

(٢) انظر: التوحيد لابن خزيمة ص ١٦، درء التعارض ٧/ ٩٥، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ص ٣٢.

(٣) انظر: معارج الوصول لشيخ الإسلام ص ٤، منهج التأويل في الفكر الصوفي ص ٤٣.

باستحالة رؤيته تعالى، ولا يتصور إمكانها[1].

وكذلك من ينكر اتصاف الله تعالى بالكلام والعلم والقدرة يرى أن العقل يحيل ذلك[2].

وهكذا في سائر النصوص، سواء المتعلقة بالصفات أو غيرها.

يقول أبو منصور البغدادي:

«فإن روى الراوي ما يحيله العقل، ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً، فخبره مردود... وإن كان ما رواه الثقة يروع ظاهره في العقول، ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول قبلنا روايته، وتأولناه على موافقة العقول»[3].

وذكر من أمثلة ذلك ما ورد أن الجبار يضع قدمه في النار[4]، وقال: «وتأويله محمول على الجبار المذكور في قوله تعالى: ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۝ مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ﴾ [سورة إبراهيم: ١٥، ١٦].

ونرى الغزالي حين يذكر الخائضين في العقل والنقل ويقسمهم إلى خمس فرق، يقرر أن الفرقة الخامسة هي المحقة، وهي المنكرة لتعارض العقل والشرع، والتي تجعل كلاً منهما أصلاً مهماً، ومن كذب العقل فقد

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٨ ــ ٢٦١، شرح الطحاوية ١/ ٢٥٠، الحموية ٥/ ٢٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الرد على الزنادقة للإمام أحمد ص ٨٧، ضمن عقائد السلف، الحموية ٥/ ٢٨، ٢٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) أصول الدين للبغدادي ص ٢٣.

(٤) يأتي ذكر نص الحديث وتخريجه ص ٥٨٨.

كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع... ثم يذكر بعض الوصايا، ومنها: ألا يكذب برهان العقل أصلاً، ثم يقول:

«وإذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله، ونفي الصورة، وإذا قيل لك: «إن الأعمال توزن»[1] علمت أن الأعمال عرضٌ لا يوزن، فلا بد من تأويل، وإذا سمعت «أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح»، علمت أنه مؤول، إذ الموت عرض لا يؤتى به، إذ الإتيان انتقال، ولا يجوز على العرض، ولا يكون له صورة كصورة كبش أملح، إذ الأعراض لا تنقلب أجساماً، ولا يذبح الموت، إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن، والموت ما له رقبة ولا بدن، فإنه عرض أو عدم عرض عند من يرى أنه عدم الحياة، فإذن لا بد من التأويل»[2].

وقد سبق في ثنايا هذا البحث ذكر بعض الأمثلة على معارضة أهل الكلام لنصوص الشرع بعقولهم، وإنكارهم لها، أو حملها على المجاز ونحو ذلك.

وسيأتي مزيد من الأمثلة على تأويلهم لكثير من النصوص، كتأويل المعتزلة للنصوص الواردة في خلق أفعال العباد، بحجة أنه يوجد في أفعال العباد كفر ومعاصي، وغير ذلك مما لا يجوز أن يخلقه الله ـ على زعمهم ـ، وكتأويل بعضهم لبعض السمعيات لمخالفتها عقولهم، كما يأتي بيانه في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

---

(١) كما سبق في الحديث: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم».

(٢) قانون التأويل للغزالي ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

والمقصود أن أهل الكلام لما جعلوا عقولهم أصلاً يحاكمون الشرع إليه لم يترددوا في تأويل كل نص لم تستسغه عقولهم ولم تدركه بصائرهم، ولم تتحمله أفئدتهم المليئة بالأهواء والشبهات.

ثالثاً ـ ما يظهر من التعارض بين بعض النصوص:

ومن أسباب التأويل عند المتكلمين ظنهم تعارض النصوص واختلافها، فيلجئون إلى التأويل بدلاً عن الجمع الممكن، وإعمال جميع النصوص على وجهها الصحيح، فيزعمون أنهم لجئوا إلى التأويل للتوفيق بين النصوص المتعارضة[1].

ومن أمثلة ذلك ما تعارض عندهم من أحاديث الشفاعة لأهل الكبائر من جهة، والأحاديث التي توجب الخلود في النار على من ارتكب بعض هذه الذنوب الكبيرة من جهة أخرى، وذلك كقوله ﷺ: «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسى سماً فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»[2].

وقوله ﷺ: «لا يدخل الجنة مدمن خمر»[3]، ونحو ذلك

---

(١) انظر: ظاهرة التأويل ص ٨٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب الطب، باب شرب السم ٧/ ٣٢، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ١٧٥، ١/ ١٠٣.

(٣) رواه ابن ماجه في كتاب الأشربة، باب مدمن الخمر، ٢/ ١١٢٠، وأحمد ٢/ ١٦٤، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ٢/ ١٢٧٠، وصحيح ابن ماجه ٢/ ٢٤١.

من نصوص الوعيد[1].

ومن ذلك ما تعارض عندهم من النصوص التي تثبت المشيئة والخلق لله تعالى، والنصوص التي تثبت للعبد مشيئة واختياراً وفعلاً.

فأهل الكلام يأخذون من النصوص ما يوافق مذهبهم، وأما ما عارض هذه النصوص التي يأخذون بها فإنهم يسارعون إلى تأويله؛ ليوافق قولهم، أو يكذبونه إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ولم يتمكنوا من تأويله، دون أن يحاولوا الجمع بين النصوص والأخذ بها جميعاً.

تلك ـ في نظري ـ هي الأسباب الرئيسة التي جعلت أهل الكلام يؤولون النصوص عن ظاهرها، وهي في الحقيقة ناتجة عن أصولهم الفاسدة، وقواعد مذهبهم المنحرفة، فالدافع الحقيقي لتأويلهم النصوص هو مخالفتها لآرائهم وعقولهم وقواعدهم، وهذا في الحقيقة هو الدافع الرئيس لتأويلات جميع الفرق.

يقول ابن القيم رحمه الله:

«وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها، فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصّلتها، فما وافقها أقروه ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه.

ولهذا لما أصّلت الرافضة عداوة الصحابة ردوا كل ما جاء في فضائلهم والثناء عليهم، أو تأولوه.

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ٤١٩ ـ ٤٢١.

ولما أصّلت الجهمية أن الله لا يتكلم، ولا يكلم أحداً، ولا يرى بالأبصار، ولا هو فوق عرشه مباين لخلقه، ولا له صفة تقوم به، أوّلوا كل ما خالف ما أصّلوه.

ولما أصّلت القدرية أن الله سبحانه لم يخلق أفعال عباده، ولم يقدرها عليهم، أوّلوا كل ما خالف أصولهم.

ولما أصّلت المعتزلة القول بنفوذ الوعيد، وأن من دخل النار لم يخرج منها أبداً، أوّلوا كل ما خالف أصولهم.

ولما أصّلت المرجئة[1] أن الإيمان هو المعرفة، وأنها لا تزيد ولا تنقص، أوّلوا ما خالف نصوصهم.

ولما أصّلت الكلابية[2] أن الله سبحانه لا يقوم به ما يتعلق بقدرته ومشيئته، وسموا ذلك حلول الحوادث، أوّلوا كل ما خالف هذا الأصل.

---

(١) المرجئة: أصلها من الإرجاء، وهو التأخير، وسموا بذلك لأنهم يؤخرون العمل عن النية والعقد، وهم أصناف وفرق كثيرة، منهم الغالي، ومنهم دون ذلك، ويجمعهم القول بأن الأعمال ليست من الإيمان.
انظر: مقالات الإسلاميين ٢١٣/١ وما بعدها، الفرق بين الفرق ص ٢٠٢، التبصير في الدين ص ٩٧، الملل والنحل ١٣٩/١، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص ٧٠.

(٢) الكُلابية: فرقة تنسب إلى أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاب، «بضم الكاف وتشديد اللام» القطان، المتوفى بعد سنة ٢٤٠هـ، وله آراء كلامية عرفت عنه.
انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٨٩، ٩٠، ٩٧، ١٠٤، ١٠٩، ١١٣، ١٢٣، ١٣٢، ٢٢٢، الفصل لابن حزم ٢٠٨/٤، لسان الميزان ٣/ ٢٩٠، ٢٩١.

ولما أصّلت الجبرية[1] أن قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل بوجه من الوجوه، وأن حركات العباد بمنزلة هبوب الريح، وحركات الأشجار، أولوا كل ما جاء بخلاف ذلك.

فهذا في الحقيقة هو عيار التأويل عند الفرق كلها...»[2].

ومما لا شك فيه أن الرسول ﷺ لم يؤول هذه الآيات والأخبار التي أولها أهل الكلام، ولم يؤولها صحابته من بعده، وقد حكى ابن قدامة إجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على ترك التأويل[3].

ومن العجيب أن أهل الكلام معترفون بأن الرسول ﷺ لم يؤول النصوص، ويزعمون أنه لم يدل الناس على معانيها الحقيقية، وأنه قصد من ذلك أن ينظروا فيها فيعرفوا الحق بعقولهم، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها، ومقصوده امتحانهم وتكليفهم، وإتعاب أذهانهم وعقولهم، في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه، ويعرف الحق من غير جهته، فيحصل لهم بذلك مشقة توجب زيادة الثواب.

وربما عللوا تركه للتأويل بسبب وجود قوم من الأعراب والعوام الذين

---

(١) الجبرية: من الجبر، وهو نفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف، فمنهم من لا يثبت للعبد فعلاً ولا قدرة أصلاً، ومنهم من يثبت له قدرة غير مؤثرة أصلاً، وأشهر فرقهم: الجهمية.

انظر: مقالات الإسلاميين ١/٣٣٨، الفرق بين الفرق ص ٢١١، الملل والنحل ١/٨٥، التبصير في الدين ص ١٠٧، ١٠٨، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص ٦٨.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٢٣٠ ــ ٢٣٢.

(٣) انظر: ذم التأويل ص ٤٠.

غلب عليهم الحس، فلا يكادون يعرفون غيره، والذين لم يألفوا التأويل، فلو سمعوا في أول الأمر إثبات موجود، ليس بجسم ولا متحيز، ولا مشار إليه، ظنوا أن هذا عدمٌ محض، فيقعوا في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح(١).

كما أن أهل الكلام معترفون بأن الصحابة والسلف الصالح لم يؤولوا نصوص الصفات، وقد عزى ابن الجوزي ذلك إلى ثلاثة أسباب:

ـ **أحدها**: أنها ذكرت للإيناس بموجود، فإذا فسرت لم يحصل الإيناس، مع أن فيها ما لا بد من تأويله.

ـ **الثاني**: أنه لو تأولت اليد ـ مثلاً ـ بمعنى القدرة، جاز أن يتناول معنى القوة، فيحصل الخطر بالصرف عما يحتمل.

ـ **الثالث**: أنهم لو أطلقوا في التأويل اتسع الخرق فخلط المتأول(٢).

والمتأمل لهذا الكلام يجد في ثناياه رداً على المؤوّلة، وأنه يلزمهم فيما أثبتوه نظير ما فروا منه(٣)، فلم يستفيدوا من تأويلهم شيئاً سوى تحريف الكلم عن مواضعه، كما سيأتي في تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: الباز الأشهب لابن الجوزي ص ٣٨، أساس التقديس ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠، نقض المنطق ص ٧٦، الحموية ٥/ ٣٢، ٣٣، ضمن مجموع الفتاوى، درء التعارض ١/ ١٦، ١٧.

(٢) انظر: الباز الأشهب ص ٣٩، وانظر: أساس التقديس ص ٢٣٩.

(٣) انظر: نقض التأسيس ٣/ ١٠٧، ١٠٨.

كما أنه وقع منهم المحظور، وهو اتساع خرق التأويل، وكثرة خلط المؤولين وإلحادهم في شرع الله تعالى.

وأما أهل العلم والإيمان فمتفقون على أن الرسل لم يقولوا إلا الحق، وأنهم بينوه، مع علمهم بأنهم أعلم الحق بالحق، فهم الصادقون المصدقون، الذين علموا الحق وبينوه بياناً لا يقع معه السامع السوي على إشكال، ولا لبس، ولا توهم باطل[1].

فلا يجوز القول بأن ظاهر نصوص الأسماء والصفات كفر وضلال، ولا أن الصحابة والسلف الصالح لم يفهموا ذلك، أو فهموا ولم يقوموا بالواجب عليهم من نصح المسلمين وبيان التأويل؛ لأنه لو كان الأمر كما يقولون لظهر التحذير عن ذلك من الرسول ﷺ ومن أصحابه، ولتواتر عنهم أعظم مما حذروا من الدجال الأعور الكذاب، ولا يجوز عليهم مع كمال عقولهم وأديانهم أن يتركوا صبيانهم ونساءهم وعامتهم يسمعون ذلك منسوباً إلى الله وإلى كتابه ورسوله، وظاهره الكفر، وهم سكوت عليه، ولو تركوا بيان ذلك ثقة بنظر العقول الدقيقة لتركوا التحذير من فتنة الدجال، فإن بطلان ربوبيته أجلى في العقول من ذلك.

ولو كان الأمر كما يقوله المتكلمون من وجود ظواهر باطلة لما صح سكوت الشرع عن بيانها، وتحذير الناس عن اعتقادها، ولمّا لم يوجد ذلك علم أن هذه دعوى لا أساس لها من الصحة[2]، وإنما منشؤها من تحكيم العقول البشرية في كلام الله وكلام خير البرية، ومن ابتداع الأصول الفاسدة، وجعلها ميزاناً يؤخذ من النصوص ما وافقها، ويرد ما عارضها.

---

(١) انظر: معارج الوصول ص ٥.

(٢) انظر: إيثار الحق على الخلق ص ١٣٨، ١٣٩.

المبحث الثالث

احتجاج بعض المتكلمين بما نُسب إلى الإمام أحمد من تأويله بعض النصوص وتحقيق القول في ذلك

يحرص أهل التأويل أن يجدوا لهم مستنداً يؤيد مذهبهم من النصوص الشرعية، أو من كلام سلف الأمة، ولذلك نجدهم يتعلقون بالمتشابهات، وبالمكذوبات من النصوص والعبارات.

فيحتجون ــ مثلاً ــ بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، على إبطال معاني نصوص الصفات الخبرية والفعلية، كالنصوص المثبتة لليد، والعين، والنزول، والمجيء، ونحو ذلك، بحجة أن هذه تشبه صفات المخلوق، والله ليس كمثله شيء.

كما أنهم قد يحتجون ببعض الأحاديث والآثار المكذوبة، كما سبق إيراد شيء من ذلك.

ويزعم بعض أهل التأويل أن من السلف من أول بعض النصوص، ويذكرون في هذا السياق ما نسب إلى الإمام مالك بن أنس ــ رحمه الله ــ من

تأويله لحديث نزول الرب تعالى إلى السماء الدنيا بنزول أمره[1].

وقد ضعف هذه الرواية عن الإمام مالك الحافظ ابن عبد البر[2]، كما ضعفها شيخ الإسلام فقال:

«رويت من طريق كاتبه حبيب بن أبي حبيب[3]، لكن هذا كذب باتفاق أهل العلم بالنقل، لا يقبل أحد منهم نقله عن مالك.

ورويت من طريق أخرى ذكرها ابن عبد البر، وفي إسنادها من لا نعرفه»[4]. . .

وإسناد ابن عبد البر الذي أشار إليه شيخ الإسلام رجاله بين رافضي، ومنكر الحديث، ومضطربه[5].

والذي يعنينا في هذا المبحث ما نسب إلى الإمام أحمد من تأويله لبعض النصوص؛ لأنه الذي يتعلق به بعض أهل التأويل.

---

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٤٣.

(٢) انظر: الاستذكار ق/ ٧٩ مخطوط.

(٣) حبيب بن أبي حبيب، واسم أبي حبيب: مرزوق، أو رزيق، كاتب مالك وقارؤه، ضعفه الإمام أحمد وابن معين والنسائي، وأبو حاتم الرازي وكذبوه وذموه، وقال ابن عدي: أحاديثه كلها موضوعة، توفي سنة ٢١٨هـ.
انظر ترجمته في: ترتيب المدارك ٣/ ١٦٧، ١٦٨، ميزان الاعتدال ١/ ٤٥٢، ٤٥٣، تهذيب التهذيب ٢/ ١٨١، ١٨٢.

(٤) شرح حديث النزول ٥/ ٤٠١، ٤٠٢، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: مختصر الصواعق ٢/ ٢٦١.

(٥) انظر: عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان ص ٣١١، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

وغاية ما هنالك نقلان، أحدهما:

النقل الأول:

«سمعت بعض الصحابة ـ يعني الإمام أحمد ـ يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ، قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه»[1]، وقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»[2]، وقوله ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن[3]»[4].

ونقل الرازي عن الغزالي نحو هذا، إلا أنه أبدل حديث: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» بالحديث القدسي: «أنا جليس من ذكرني»[5].

---

(١) قال في كشف الخفاء: رواه الطبراني في معجمه، وأبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ رفعه، وورواه القضاعي أيضاً عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ موقوفاً عليه... وله شواهد، فالحديث حسن، وإن كان ضعيفاً بحسب أصله... انظر: كشف الخفاء ١/٣٤٨، ٣٤٩.

وقال في تمييز الطيب من الخبيث: وقد روي موقوفاً على ابن عباس، قال شيخنا: هو موقوف صحيح. انظر: تمييز الطيب من الخبيث ص ٧٧.

(٢) رواه بنحوه مسلم في كتاب القدر رقم ١٧، ٤/٢٠٤٥.

(٣) رواه أحمد ٢/٥٤١، ولفظه: «وأجد نفس ربكم من قبل اليمن»، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح غير شبيب، وهو ثقة». مجمع الزوائد ١٠/٥٦.

(٤) قواعد العقائد للغزالي ص ١٣٥.

(٥) انظر: أساس التقديس ص ١٠٧.

وحديث: «أنا جليس من ذكرني»، رواه عبد الرزاق في المصنف، والديلمي بلا سند عن عائشة مرفوعاً، والبيهقي في الشعب عن أبي بن كعب من الإسرائيليات، انظر: الدرر المنثورة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي ص ٥٥، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ١/٢٠١، إتحاف السادة المتقين ٦/٢٨٧.

وقد علق شيخ الإسلام على هذا الاختلاف في النقل بقوله:

«فإما أن يكون هو غلط في النقل عن الغزالي، أو الغزالي نقل في كتاب آخر خلاف ما نقل في الإحياء، وعلى التقديرين فيعلم أن هذا النقل الذي ذكره غير مضبوط»[1].

والجواب على هذا النقل من وجوه:

ـ **الأول**: أن هذا النقل كذب على الإمام أحمد، ولا تصح نسبته إليه، قال شيخ الإسلام:

«فهذه الحكاية كذب على أحمد، لم ينقلها أحد عنه بإسناد، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه، وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول، لا علمه بما قال، ولا صدقه فيما قال»[2].

وقال في موطن آخر: «إنه نقله عن مجهول لا يعرف، وذلك المجهول أرسله إرسالاً عن أحمد، ولا يتنازع من يعرف أحمد وكلامه أن هذا كذب مفترى عليه»[3].

ـ **الثاني**: أن أبا حامد قليل المعرفة والتمييز في المنقولات، فهو يجمع بين المكذوب والصحيح في حديث الرسول ﷺ؛ لأنه كما قال عن نفسه: «. . . وبضاعتي في علم الحديث مزجاة»[4].

---

(١) نقض التأسيس ٣/ ٩٤.

(٢) شرح حديث النزول ٥/ ٣٩٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) نقض التأسيس ٣/ ١٠٠.

(٤) قانون التأويل للغزالي ص ٢٤٦.

وإذا كانت هذه حاله في حديث الرسول ﷺ فلا نستغرب كثرة المكذوبات في كتبه عن الصحابة والتابعين من بعدهم.

وما نقل عن الإمام أحمد هو من هذا القبيل، وإن كان أجلّ قدراً من أن يتعمد الكذب في ذلك[١].

ـ الثالث: أن ما ذكر من الأحاديث لا يحتاج إلى تأويل، بل معناه ظاهر، وبيان ذلك بما يلي:

ـ أما حديث: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، فعنه جوابان:

١ ـ أنه ليس بثابت عن النبيّ ﷺ، وإنما هو من كلام ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ، ولفظه: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبّله، فكأنما صافح الله، وقبّل يمينه»، ولم يقل أحمد إن هذا الحديث عن النبيّ ﷺ.

٢ ـ أن هذا النص، سواء كان مرفوعاً أو موقوفاً، فلفظه نص صريح لا يحتاج إلى تأويل، وليس فيه إشكال إلا على من لم يتدبره، فإن تقييده بقوله: «يمين الله في الأرض» مظهر لمعناه، دال بطريق النص على أنه ليس هو يمين الله الذي هو صفة له، حيث قال «في الأرض»، ولم يطلق، فيقول «يمين الله»، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق، ومثل هذا ما لو قال الأمير مخاطباً للقوم في جاسوس له: هذا عيني عندكم، فإن هذا نص في أنه جاسوسه الذي هو بمنزلة عينه، ليس هو نفس عينه التي هي صفة له.

وأيضاً فإنه قال: «فمن استلمه وقبّله، فكأنما صافح الله وقبّل يمينه»،

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٣/ ١٠٠.

فجعل المستلم له كأنما صافح الله تعالى، ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به، وهذا نص في المغايرة بينهما، وأن المستلم لم يصافح يمين الله أصلاً، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله، كما هو معلوم عند كل عاقل، فكيف يقال: إن هذا يحتاج إلى تأويل، وأن الإمام أحمد أوّله[1].

ـ وأما حديث «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن».

فليس ظاهره أن أصابع الرب في صدور العباد، ولا أن أصابعه سبحانه متصلة، ولا مماسّة لقلوب العباد، بل جاء الخبر بأن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن، وكون الشيء بين شيئين لا يلزم أن يكون مماساً لهما، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة البقرة: ١٦٤]، فالسحاب بين السماء والأرض، وليس مماساً لواحدة منهما[2].

ـ وأما حديث: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن»، فلا يحتاج إلى تأويل، بل معناه ظاهر لا لبس فيه، ولهذا لم يوجد عن الإمام أحمد كلام فيه.

والمقصود بـ«نفس الرحمن» المذكور في الحديث هو التنفيس، وذلك معروف من قولهم: نفست عن فلان: أي فرجت عنه، ويقال: نفس الله عن فلان كربة، أي: فرج عنه.

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٣/١٠٣، ١٠٤، مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٧، ٣٩٨، الرسالة العرشية ٦/ ٥٨٠، ٥٨١، ضمن مجموع الفتاوى، درء التعارض ٥/ ٢٣٩، الرسالة التدمرية ٣/ ٤٤، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: نقض التأسيس ٣/ ١٤٢، ١٤٣، الرسالة التدمرية ٣/ ٤٥ ضمن مجموع الفتاوى.

فالمقصود بقوله: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن»، أي: أجد تفريج الله عن نبيه ما كان فيه من أذى المشركين، بقتلهم على أيدي المهاجرين من أهل اليمن والأنصار.

ثم إن قوله في الحديث: «من اليمن»، أو «من جانب اليمن» يبين مقصود الحديث، فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه، وقد جاء في الحديث الصحيح: «أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة، وألين قلوباً، الإيمان يمانٍ، والحكمة يمانية»[1].

وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردة، وفتحوا الأمصار، فبهم نفّس الرحمن عن المؤمنين الكربات[2].

وبهذا ندرك أن هذه الأخبار ظاهرة المعنى، ولا تحتاج إلى تأويل، وعليه فالزعم بأن الإمام أحمد أوّل هذه الأحاديث ظاهر البطلان.

ـ **الرابع**: أن النقول المتواترة عن الإمام أحمد تؤكد رفضه للتأويل، وإمراره النصوص على ظاهرها، كما هو منهج أهل السنّة، وسأذكر لذلك شواهد بعد قليل إن شاء الله.

النقل الثاني:

ما جاء عن الإمام أحمد في رده على الجهمية لما احتجوا لقولهم بخلق

---

(١) رواه البخاري في كتاب المغازي، باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن ٥/١٢٢، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٨٢، ١/٧١.

(٢) انظر: إبطال التأويلات ص ١٤٦، ١٤٧، نقض التأسيس ٣/١١٠ ـ ١١٤، مجموع الفتاوى ٦/٣٩٨.

القرآن بقوله ﷺ: «تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان[1] أو غيايتان[2]، أو فرقان من طير، تحاجان عن صاحبهما»[3].

قالوا: إنما يجيء المخلوق.

فرد عليهم الإمام أحمد بقوله: «القرآن لا يجيء إلا بمعنى أنه قد جاء: «من قرأ: «قل هو الله أحد» سورة الإخلاص، فله كذا وكذا»، ألا ترون أن من قرأ «قل هو الله أحد» لا يجئه إلا بثوابه؛ لأنا نقرأ القرآن فيقول: يا رب، ويجيء ثواب القرآن فيقول: يا رب، لأن كلام الله لا يجيء، ولا يتغير من حال إلى حال، وإنما معنى أن القرآن يجيء إنما يجيء ثواب القرآن: يا رب»[4].

فبين الإمام أحمد أن الجائي هو ثواب القرآن لا القرآن.

وأصرح من ذلك ما نقله حنبل[5] في المحنة عن الإمام أحمد، قال:

---

(١) غمامتان: أي سحابتان، والواحدة: غمامة، والجمع: غمام.
انظر: الصحاح ٤/١٩٩٨، ترتيب القاموس ٣/ ٣٨٤.

(٢) غيايتان: واحدتها: غياية، وهي كل ما أظل الإنسان من فوق رأسه، كالسحابة وغيرها.
انظر: النهاية لابن الأثير ٣/٤٠٣، ترتيب القاموس ٣/ ٣٨٥.

(٣) رواه مسلم بنحوه في كتاب صلاة المسافرين رقم ٢٥٢، ١/ ٥٥٣، ورواه أحمد بلفظ قريب منه ٥/ ٣٦١.

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية؛ للإمام أحمد ص ١٠٠، ضمن عقائد السلف.

(٥) حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال الشيباني، أبو علي، الإمام الحافظ المحدث الصدوق، المصنف، ابن عم الإمام أحمد وتلميذه، له مسائل كثيرة عن الإمام أحمد، ويتفرد ويغرب، توفي سنة ٢٧٣هـ. =

احتجوا عليّ يوم المناظرة، فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة، وتجيء سورة تبارك، قال: فقلت لهم: إنما هو الثواب، قال الله جلّ ذكره: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، وإنما تأتي قدرته، القرآن أمثال ومواعظ، وأمر ونهي، وكذا وكذا»[١].

وفي رواية أنه حجهم بقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، قال: فهل يجيء الله؟ إنما يجيء أمره، كذلك هنا إنما يجيء ثواب القرآن[٢].

وقد اختلف موقف الحنابلة تجاه ما نقله حنبل على ثلاثة أقوال إجمالاً:

ـ **الأول**: أن هذا غلط من حنبل، وحنبل له غلطات ومفاريد معروفة يخالف فيها الجمهور، وهذه منها، فإن الذين ذكروا المناظرة مثل صالح[٣]،

= انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٣/ ٣٢٠، طبقات الحنابلة ١/ ١٤٣ ـ ١٤٥، السير ١٣/ ٥١ ـ ٥٣، شذرات الذهب ٢/ ١٦٣، ١٦٤.

(١) الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٥٨، وأورده شيخ الإسلام بقريب من هذا السياق، ونسبه إلى الخلال في السنّة. انظر: نقض التأسيس ٣/ ١١٧، وانظر: إبطال التأويلات ص ٦١.

(٢) ذكرها شيخ الإسلام في الاستقامة، ونسبها إلى حنبل في كتاب المحنة. انظر: الاستقامة ١/ ٧٤.

(٣) صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل، الإمام المحدث الحافظ الفقيه القاضي أبو الفضل الشيباني البغدادي، قاضي أصبهان، توفي سنة ٢٦٦هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٤/ ٣٩٤، طبقات الحنابلة ١/ ١٧٣ ـ ١٧٦، البداية والنهاية ١١/ ٤٠، السير ١٢/ ٥٢٩، ٥٣٠، شذرات الذهب ٢/ ١٤٩، ١٥٠.

وعبد الله[1]، والمروزي، وغيرهم لم يذكروا هذا.

ولذلك صرح أبو إسحاق بن شاقلا[2] بقوله: «هذا غلط من حنبل، لا شك فيه»[3].

ـ الثاني: أن أحمد قال ذلك لهم على سبيل الإلزام والمعارضة، فذكر أن مجيء البقرة وآل عمران، أي مجيء ثوابهما، كقوله: ﴿أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، أي: أمره وقدرته ـ على تأويلهم ـ لا أنه يقول بذلك، فإن مذهبه ترك التأويل، فمعنى كلام أحمد: أن الله سبحانه إذا كان أخبر عن نفسه بالمجيء والإتيان، ولم يكن ذلك دليلاً على أنه مخلوق، بل تأولتم ذلك على أنه جاء أمره، فكذلك قولوا: جاء ثواب القرآن، لا أنه نفسه هو الجائي، فإن التأويل هنا إلزام، فإذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه، ثم تأولتم ذلك بأمره، فإذا أخبر بمجيء قراءة القرآن، فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى.

---

(١) عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، الإمام الحافظ الناقد، محدث بغداد، أبو عبد الرحمن، كان ثقة ثبتاً فهماً، توفي سنة ٢٩٠هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٥/٧، طبقات الحنابلة ١/١٨٠ ـ ١٨٨، السير ١٣/٥١٦ ـ ٥٢٦، البداية والنهاية ١١/٩٦، ٩٧، تهذيب التهذيب ٥/١٤١ ـ ١٤٣، شذرات الذهب ٢/٢٠٣، ٢٠٤.

(٢) إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البغدادي البزاز، شيخ الحنابلة، أبو إسحاق، كان رأساً في الأصول والفروع، توفي سنة ٣٦٩هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/١٢٨ ـ ١٣٩، السير ١٦/٢٩٢، شذرات الذهب ٣/٦٨.

(٣) انظر: إبطال التأويلات ص ٦١، الاستقامة ١/٧٥، شرح حديث النزول ٥/٣٩٩، ضمن مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى ١٦/٤٠٥، مختصر الصواعق ٢/٢٦٠.

وإذا قاله لهم على سبيل الإلزام لم يلزم أن يكون موافقاً لهم عليه، وهو لا يحتاج إلى أن يلتزم هذا، فإن هذا الحديث له نظائر كثيرة في مجيء أعمال العباد، والمراد مجيء قراءة القارئ التي هي عمله، وأعمال العباد مخلوقة، وثوابها مخلوق، وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذا التوجيه ـ أي أن الإمام أحمد قاله على سبيل الإلزام والمعارضة ـ قريب[1].

ـ الثالث: أن هذه الرواية صحيحة عن أحمد، وقد قصد التأويل حقيقة، وأصحاب هذا القول جعلوا هذا رواية عنه.

ثم إن منهم من جعلها خاصة في تأويل ما جاء من جنس الإتيان والنزول، كما هي طريقة ابن الزاغوني وغيره، ومنهم من طردها، وجعل الحكم يتعدى هذه الصفة إلى سائر الصفات التي يمتنع عندهم إرادة ظاهرها، وهذه طريقة ابن عقيل، وابن الجوزي[2].

والعجيب أن ابن الجوزي في تفسيره لا يذكر عن أحمد غير هذه الرواية، لا يذكر غيرها مما هو صريح عنه في نفي التأويل[3].

والحق أن هذه الرواية عن الإمام أحمد إما أنها من غلطات حنبل، فهي شاذة، أو أن الإمام أحمد قالها على سبيل الإلزام والمعارضة لخصومه، وهذا

---

(١) انظر: الاستقامة ١/ ٧٥، مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٠٥، ٤٠٦، شرح حديث النزول ٥/ ٤٠٠، ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٢٦٠، ٢٦١.

(٢) انظر: الاستقامة ١/ ٧٥، ٧٦، مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٠٦، شرح حديث النزول ٥/ ٤٠٠، ٤٠١، ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٢٦١.

(٣) انظر: زاد المسير ١/ ٢٢٥، الباز الأشهب ص ٦١، شرح حديث النزول ٥/ ٤٠٠، ضمن مجموع الفتاوى.

الجواب الأخير يمكن أن يجاب به عما ورد عنه في كتابه الرد على الزنادقة والجهمية مما سبق إيراده.

وعلى كلا القولين فلا يمكن الأخذ بهذه الرواية ولا الاعتماد عليها في نسبة التأويل إلى الإمام أحمد، كيف وقد تواتر عنه ـ رحمه الله ـ إنكاره التأويل الباطل، وإمراره الصفات على ظاهرها.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين أنه لا يقول إن الرب يجيء ويأتي وينزل أمره، بل هو ينكر على من يقول ذلك»[١].

بل إن ترك التأويل والإقرار بالنصوص والتسليم لقائلها هو مذهب السلف باتفاق أهل النقل، سنيهم وبدعيهم[٢].

ومن الروايات الواردة عن الإمام أحمد الدالة على عدم تأويله للنصوص، بل وإنكاره على من أولها ما يلي:

١ ـ نقل القاضي أبو يعلى قول الإمام أحمد في رواية أبي طالب[٣]:

---

(١) شرح حديث النزول ٥/٤٠١، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: مجموع الفتاوى ١٦/٤٠٦.

(٢) انظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ١٠، وانظر: مختصر العلو ص ١٩٠، ١٩١.

(٣) أحمد بن حميد، أبو طالب المشكاني، صاحب الإمام أحمد، وقد روى عنه مسائل كثيرة، وكان الإمام أحمد يكرمه ويعظمه، وكان رجلاً صالحاً فقيراً صبوراً على الفقر، توفي سنة ٢٤٤هـ. =

﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾ [سورة الفجر: ٢٢].

فمن قال: إن الله لا يرى فقد كفر.

وعلق القاضي على ذلك بقوله: «وظاهر هذا أن أحمد أثبت مجيء ذاته؛ لأنه احتج بذلك على جواز رؤيته، وإنما احتج بذلك على جواز رؤيته إذا كان الإتيان والمجيء مضافاً إلى الذات»[1].

وروى الإمام بسنده في معرض رده على الجهمية، عن قتادة، في قوله عزّ وجلّ: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، قال: «يأتيهم الله عزّ وجلّ في ظلل من الغمام، وتأتيهم الملائكة عند الموت»[2].

٢ ـ سئل الإمام أحمد عن هذه الأحاديث التي تروي أن الله تبارك وتعالى يُرى، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا[3]، وأنه يضع قدمه[4]، وما أشبه ذلك، فقال أبو عبد الله ـ رضي الله عنه ـ: نؤمن بها، ونصدق بها، ولا نرد منها شيئاً، إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على الرسول ﷺ قوله،

= انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/٣٩، تاريخ بغداد ٤/١٢٢، المقصد الأرشد لابن مفلح ١/٩٥، ٩٦، المنهج الأحمد بن ١١٠، ١١١.

(١) إبطال التأويلات ص ٦١، ٦٢.

(٢) السنّة، لعبد الله بن الإمام أحمد ٢/٥٠٤، ٥٠٥.

(٣) حديث النزول، رواه البخاري في كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل ٢/٤٧، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين برقم ١٦٨، ٤/٥٢١.

(٤) رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، رقم ٣٧، ٤/٢١٨٧.

ونعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حق، ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [سورة الشورى: ١١]، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه، لا نتعدى ذلك، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت...»[١].

والمقصود أنه لا يصح عن الإمام أحمد تأويل باطل لنصوص الشرع، بل منهجه منهج أهل السنّة ــ وهو إمامهم ــ من ترك التأويل، وإمرار النصوص على ظاهرها، كما جاءت، وعدم التعرض لمعانيها بالتحريفات والتأويلات الفاسدة.

فتعلق أهل الكلام بهذه المنقولات عن الإمام أحمد هو امتداد لمنهجهم المشتمل على الاستدلال بالموضوعات، واتباع النصوص المتشابهات لرد كثير من المحكمات، إذ قد علم بيقين منهج الإمام أحمد في نظره إلى النصوص الشرعية واستدلاله بها من خلال النقول المتواترة عنه، فلا يصح بعد ذلك التعلق بنقل مكذوب، أو حادثة عين محتملة، وجعل ذلك من منهجه، ولا يفعل ذلك إلا صاحب هوى يتلمس لرأيه مستنداً يتعلق به، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة والعدل في نسبة الآراء إلى أصحابها.

• • •

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني

وأوله: المبحث الرابع: التأويل في نصوص الصفات

(١) تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ١١، ١٢.

فهرس موضوعات الجزء الأول

البـاب الأول:

منزلة الأدلة النقلية والعقلية عند المتكلمين ومناقشتهم

الباب الثاني:

منهج المتكلمين في فهم نصوص الشرع ومناقشتهم

● ● ●

مَوقِفُ المتكلِّمين

مِنَ الاستدلال بنصُوص الكِتاب والسُّنَّة

«عرضًا ونقدًا»

تأليف

سُليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن

الجزء الثاني

دار العاصمة

للنشر والتوزيع

المبحث الرابع

التأويل في نصوص الصفات عند أهل الكلام

يُعد التأويل في باب الصفات أهم وأخطر الأبواب والمسائل التي جهد أهل الكلام في تأويل نصوصها وصرفها عن ظاهرها وحقيقتها لمخالفتها عقيدتهم.

وتبرز أهمية وخطورة هذا الباب في أن الكلام في الصفات كالكلام في الذات، والكلام في الله تعالى وصفاته وبيان ما يثبت له تعالى وما ينفى عنه عظيم وجليل، فإثبات بعض الصفات غير الثابتة، كنفي بعضها الثابت بالنصوص الصحيحة الصريحة.

ولقد خاض أهل الكلام في هذا الباب بعلم وغير علم، وصاحب ذلك هوى وشبهات وشهوات، وقلة تحقيق في ذلك، فلبسوا الحق بالباطل، وزينوا ذلك لغيرهم، وما ذاك إلا لتعلقهم بالشبه والضلالات العقلية، وعدم اقتصارهم على النصوص الشرعية.

وتأويلات أهل الكلام في هذا الباب كثيرة جداً، وليس الغرض هنا

حصرها واستقصاؤها، فإن هذا يحتاج إلى بحوث مستقلة، وإنما القصد ذكر نماذج تجلي حقيقة منهجهم في هذا الباب، وتبرز خطأهم وتمحلاتهم في صرف النصوص عن ظاهرها، وتعطيل مراد الشارع منها، ومن ذلك ما يلي:

١ ــ العلوّ:

ينكر أهل الكلام صفة العلو، ولهذا أوّلوا جميع الآيات والأحاديث المثبتة للعلو والفوقية، وصرفوا معناها إلى علو القدر والمكانة، وفوقية القهر والقدرة، ونحو ذلك من التأويلات المنافية لسياق الكلام.

فمن ذلك تأويلهم قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [سورة الملك: ١٦]، قالوا: معنى الآية: أي: من في السماء ملكه، وسلطانه وأمره، ونحو ذلك[1].

وقال الزمخشري: في تأويل هذه الآية وجهان:

أحدهما: من ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته، وثم عرشه وكرسيه، واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه، وكتبه، وأوامره، ونواهيه.

والثاني: أنهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنه في السماء، وأن الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان أن يعذبكم...»[2].

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) الكشاف للزمخشري ١٣٨/٤.

وقال القاضي عبد الجبار في تأويل الآية السابقة: «إن في السماء نقماته، وضروب عقابه، لأن عادته أن ينزلها من هناك...»[1].

ومن ذلك أيضاً: صرفهم نصوص الفوقية إلى فوقية القهر والعظمة والقدرة، أو القدر والرتبة والمنزلة[2]، كما في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [سورة الأنعام: ٦١]، وقوله: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [سورة النحل: ٥٠]، وغيرها من الآيات، وفي ذلك يقول ابن فورك:

«واعلم أنا إذا قلنا إن الله عزّ وجلّ فوق ما خلق، لم يرجع به إلى فوقية المكان والارتفاع على الأمكنة... بل قولنا إنه فوقها يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه يراد به أنه قاهر لها، مستول عليها، إثباتاً لإحاطة قدرته بها، وشمول قهره لها، وكونها تحت تدبيره، جارية على حسب علمه ومشيئته.

والوجه الثاني: أن يراد أنه فوقها على معنى: أنه مباين لها بالصفة والنعت، وأن ما يجوز على المحدثات من العيب والنقص، والعجز والآفة، والحاجة، لا يصح شيء من ذلك عليه، ولا يجوز وصفه به، وهذا أيضاً متعارف في اللغة أن يقال: فلان فوق فلان، ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة، والله عزّ وجلّ فوق خلقه على الوجهين جميعاً»[3].

---

(١) المختصر في أصول الدين ص ٣٣٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) انظر: مشكل الحديث لابن فورك ص ١٩٥، أساس التقديس ص ٢٠٤، ٢٠٥، السيف الصقيل ص ٨٩، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه ص ١١٤.

(٣) مشكل الحديث ص ٦٤، ٦٥.

ـ ومن الأحاديث المثبتة لعلو الرب، والتي أولها أهل الكلام حديث الجارية التي سألها النبيّ ﷺ: أين الله؟ قالت: في السماء[1].

فقد أوّله أهل الكلام بأن قالوا: إن سؤال النبيّ ﷺ للجارية إنما كان سؤالاً عن المنزلة والدرجة، أي: منزلة الله وقدره عندها وفي قلبها، فأشارت إلى السماء، أي: هو رفيع الدرجة عندها، بمنزلة قول القائل: فلان في السماء، أي: هو رفيع الشأن عظيم المقدار، وقالوا: إنما اكتفى منها بالإشارة لكونها خرساء، أو لقصور عقلها، وقلة فهمها[2].

هذه أمثلة لتأويلات أهل الكلام لبعض نصوص العلوّ، وهي كما هو ظاهر تأويلات متكلفة، ومخالفة لظاهر النص وسياق الكلام.

ـ فقوله تعالى: (أأمنتم من في السماء) ظاهره أنه تعالى في السماء حقيقة، أي أنه في العلو، أو بمعنى أنه على السماء[3]، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة التوبة: ٢]، أي: على الأرض، وقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [سورة طه: ٧١]، أي: على جذوع النخل[4].

وأما تقدير محذوف في الآية فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه، ومما تشهد النصوص المتواترة ببطلانه.

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساجد رقم ٣٣، ١/ ٣٨١، ٣٨٢.

(٢) انظر: مشكل الحديث ص ٦٠، ٦١، أساس التقديس ص ٢١٢.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٣٨٣.

(٤) انظر: تفسير القرطبي ٨/ ٦٤، الفتوى الحموية ٥/١٠٦، ضمن مجموع الفتاوى، فتح القدير للشوكاني ٣/ ٣٧٦.

وقد استدل السلف ـ رحمهم الله ـ بهذه الآية على إثبات صفة العلو لله تعالى[1]، كما هو صريح لفظها، وظاهر معناها.

ـ وأما تأويلهم نصوص الفوقية إلى فوقية القهر، أو الرتبة والمنزلة، فيقال فيه:

إن هذا صرف للفظ عن حقيقته وظاهره دون دليل، ولا شك أن الله تعالى له فوقية القهر والقدر والمنزلة، ولكن حصر معنى الفوقية له تعالى بذلك باطل، مخالف للنصوص، بل له سبحانه وتعالى أيضاً فوقية الذات، وحصر معنى الفوقية في الآيات بالمعنى الذي ذكروه فيه تنقص للرب تعالى، حيث زعموا أن المقصود بكون الرب تعالى فوق عباده أي أنه خير منهم وأفضل... وهذا المعنى إنما يقال في المتقاربين في المنزلة وأحدهما أفضل من الآخر، وأما إذا لم يتقاربا بوجه فإنه لا يصح فيهما ذلك، وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول: الجوهر فوق قشر البصل، وإذا قلت ذلك ضحكت منك العقلاء، للتفاوت العظيم الذي بينهما، فالتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم.

والله سبحانه لم يمتدح نفسه ابتداء بأنه أفضل من أحد من خلقه، وإنما ذكر التفضيل في سياق الرد على من عبد معه غيره، وأشرك في إلهيته، فبين سبحانه أنه خير من تلك الآلهة، كقوله: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٥٩﴾ [سورة النمل: ٥٩].

ثم إن هذا المعنى الذي ذكروه وإن صح واحتمل في سياق بعض

---

(١) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٨٨، ١٩٢، إثبات صفة العلو لابن قدامة ص ٦٤، ١٨٦، ١٨٧.

الكلام، إلا أنه لا يصح في مثل قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [سورة النحل: ٥٠]، فلا يعرف في اللغة البتة استعمال «فوق» مقروناً بـ«من» بمعنى فوقية الخيرية، فلا يصح أن يقال: «الذهب من فوق الفضة»، ولا «العالم من فوق الجاهل»، على معنى الخيرية والأفضلية، وعليه فلا يصح تفسير قوله تعالى: (يخافون ربهم من فوقهم) على هذا المعنى، بل الآية صريحة في فوقية الذات[١].

ـ وأما حديث الجارية فهو من أصرح الأحاديث في إثبات العلو، وقد استدل به أهل السنة على ذلك[٢]، فقد سألها النبيّ ﷺ صراحة: «أين الله؟»، فقالت بصريح العبارة: «في السماء»، فقال النبيّ ﷺ: «أعتقها فإنها مؤمنة»، فجعل اعتقادها كونه سبحانه في السماء دليلاً على إيمانها.

يقول الإمام الدارمي تعليقاً على هذا الحديث:

«ففي حديث رسول الله ﷺ هذا دليل على أن الرجل إذا لم يعلم أن الله عز وجل في السماء دون الأرض فليس بمؤمن، ولو كان عبداً فأعتقه لم يجز في رقبة مؤمنة، إذ لا يعلم أن الله في السماء، ألا ترى أن رسول الله ﷺ جعل أمارة إيمانها معرفتها أن الله في السماء؟ وفي قول رسول الله ﷺ: «أين الله؟» تكذيب لقول من يقول: هو في كل مكان لا يوصف بأين. . .»[٣].

فلا يصح زعمهم بأن سؤال الرسول ﷺ إنما كان سؤالاً عن المنزلة والدرجة؛ لأن هذا خلاف ظاهر اللفظ، وهو من التأويل البعيد الفاسد الذي

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٢٠٥ ـ ٢٠٧.

(٢) انظر: إثبات صفة العلو ص ٦٩، اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤٩.

(٣) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٧١، ضمن عقائد السلف.

لا دليل عليه، ومن المعلوم المقرر أنه لا يعدل عن ظاهر اللفظ إلا بدليل صحيح صريح يبين أن الظاهر غير مراد، وليس الأمر كذلك هنا.

كما لا يصح زعمهم بأن الجارية كانت خرساء، أو قاصرة العقل والفهم؛ لأن هذه الدعوى لم تثبت، وما روي في بعض طرق هذا الحديث من أن الجارية كانت أعجمية، وأنها أشارت إلى السماء[1]، بدل قوله: «قالت في السماء» لا يصح؛ لأن في إسناده المسعودي[2]، وقد روى هذا الحديث بعد اختلاطه[3].

والصحيح أن الجارية كانت ناطقة بالعربية، وكانت عاقلة؛ لأن النبيّ ﷺ سألها فأجابت باللفظ العربي، ولأنه ﷺ أقر إجابتها، ورتب عليها حكم الإيمان.

وبهذا يتبين لنا فساد شغب المتكلمين لتأويل نصوص العلو وصرفها عن ظاهرها، ولئن ظفروا لهم بمخارج لغوية لتأويل بعض النصوص، فلن يستطيعوا ذلك في كل النصوص، ولو استطاعوا ذلك في النصوص الشرعية

---

(١) رواه أحمد ٢/ ٢٩١، والبيهقي في السنن الكبرى ٧/ ٣٨٨.

(٢) عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي المسعودي، الفقيه العلامة، المحدث، كان فقيهاً كبيراً، ورئيساً نبيلاً، ثقة اختلط في آخر عمره، وقال الحافظ ابن حجر: «وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط»، توفي سنة ١٦٠هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/ ٣١٤، الجرح والتعديل ٥/ ٢٥٠ ـ ٢٥٢، ميزان الاعتدال ٢/ ٥٧٤، ٥٧٥، تهذيب التهذيب ٦/ ٢١٠ ـ ٢١٢، تقريب التهذيب ١/ ٤٨٧.

(٣) انظر: مختصر العلو للألباني ص ٨١ ـ ٨٣، وانظر: تهذيب التهذيب ٦/ ٢١١، وفيه أن يزيد بن هارون ـ الراوي عن المسعودي ـ قد روى عنه أحاديث مختلطة.

فما هم بقادرين على الخروج من اللوازم العقلية لنفي العلو كالقول بالحلول مثلاً، ولو خرجوا من هذه اللوازم فلن يجدوا إلى تغيير فطر الخلق سبيلاً، فأدلة هذه المسائل قد تصل إلى ألف دليل[١].

يقول الإمام الدارمي رحمه الله: «واتفقت كلمة المسلمين والكافرين أن الله في السماء... إلا المريسي الضال وأصحابه...»[٢].

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله: «فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله ﷺ من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة، مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى، وهو فوق كل شيء... وأنه فوق السماء... ثم عن السلف في ذلك من الأقوال، ما لو جمع لبلغ مئين وألوفاً، ثم ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة، ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك، لا نصاً ولا ظاهراً»[٣].

٢ ـ الاستـواء:

ثبتت نسبة استواء الله تعالى على العرش في سبعة مواضع من كتاب الله تعالى، ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥].

وقد شغب المتكلمون لتأويلها كعادتهم في تأويل النصوص التي لا توافق أصولهم.

---

(١) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٣.

(٢) رد الدارمي على المريسي ص ٣٨٣ ضمن عقائد السلف.

(٣) الحموية ٥/١٢ ـ ١٥، ضمن مجموع الفتاوى باختصار، وانظر: مجموع الفتاوى ٥/١٣٦ ـ ١٤٠، ١٦٤ ـ ١٦٦، مختصر الصواعق ٢/٢٠٥ ـ ٢١٧.

فقد فسروا الاستواء بالاستيلاء والقهر[1].

يقول القاضي عبد الجبار: «إن المراد بالاستواء: الاستيلاء والاقتدار، كما يقال: استوى الخليفة على العراق، وكما قال الشاعر:

قد استوى بشر[2] على العراق ... من غير سيف ودم مهراق[3]

وقد نصر الآمدي هذا التأويل، وزعم أنه من أحسن التأويلات وأقربها[4].

وقالوا: إنما خص العرش بالذكر للتشريف، أو لكونه أعظم المخلوقات، كما هو متقرر في أفهام الناس، فنبه على أنه إذا كان مقتدراً عليه مع عظمه، فغيره من باب أولى، فهو من باب التنبيه والإشعار بالأعلى على

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٨٥، الجامع الصحيح للربيع بن حبيب ص ٢٤٣ ــ ٢٤٦، أساس التقديس ص ٢٠٢، الإشارة إلى الإيجاز ص ١١٠، السيف الصقيل ص ٨٧، إتحاف السادة المتقين ٢/ ١٠٦، الأباضية للدكتور صابر طعيمة ص ٩٧ ــ ٩٩.

(٢) بشر بن مروان بن الحكم الأموي، أحد الأجواد، ولي العراقين لأخيه، وكان محباً للأبهة والملك، ولا يحتجب عن الناس، وقد مات بالقرحة التي سرت في جوفه سنة ٧٥هـ.

انظر ترجمته في: البداية والنهاية ٩/ ٧، السير ٤/ ١٤٥، ١٤٦، شذرات الذهب ١/ ٨٣.

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٧٥، وانظر المرجع نفسه ص ١٩٩، ٢٥٣، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦، المختصر في أصول الدين ص ٣٣٣ ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٤) انظر: غاية المرام ص ١٤١، أبكار الأفكار ق/ ١١٤.

الأدنى[١].

ولا شك أن تأويلهم هذا مخالف لعقيدة السلف، وهو من باب تحريف الكلم عن مواضعه، وقد ورد عن السلف في إثبات الاستواء نصوص كثيرة، ومن ذلك ما ورد عن ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ قال: «والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، لا يخفى عليه شيء من أعمالكم»[٢].

وعن الأوزاعي قال: «كنا والتابعون متوافرون ــ نقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما وردت به السنّة من صفاته»[٣].

وعن ربيعة بن عبد الرحمن أنه سئل عن قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق»[٤].

---

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٧٥، ٢٥٣، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، أبكار الأفكار ق/١١٥، غاية المرام ص ١٤٢، أساس التقديس ص ٢٠٣، شرح المواقف ص ١٧٣.

(٢) رواه ابن عبد البر في التمهيد ٧/ ١٣٩، والبيهقي بلفظ مقارب في الأسماء والصفات ص ٥٠٧، وابن خزيمة في التوحيد بنحوه ص ٧١، قال الذهبي: «وإسناده صحيح» العلو ص ٦٤.
وقال ابن القيم: سنده صحيح. اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٦٠.
وقال الألباني: سند جيد. مختصر العلو ص ١٠٤.

(٣) رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٥١٥، وقال شيخ الإسلام: «إسناده صحيح» كما في الحموية ٥/ ٣٩ ضمن مجموع الفتاوى، وقال ابن حجر عن سنده: «جيد»، كما في الفتح ١٣/ ٤٠٦.

(٤) رواه اللالكائي ٣/ ٣٩٨، وذكر شيخ الإسلام أنه رواه الخلال، ورجال إسناده كلهم =

وذكر ابن القيم أنه روى غير واحد بإسناد صحيح عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: «إن الجهمية أرادوا أن ينفوا أن الله كلم موسى، وأن يكون على العرش، أرى أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم»[1].

وأما تأويل أهل الكلام الاستواء بالاستيلاء فيقال فيه:

إن الاستواء في كلام العرب يرد مطلقاً ويرد مقيداً بـ«إلى»، و«على» و«الواو»، وكل له معنى بحسبه، والاستواء المقيد بعلى كقوله: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [سورة الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [سورة هود: ٤٤]، معناه: العلو والارتفاع، بإجماع أهل اللغة[2].

ـ وأما استدلالهم على تأويلهم بقول الشاعر:

قــد استــوى بشــر علــى العــراق مــن غيــر سيــف أو دم مهــراق

فيقال: إن هذا البيت يرد عليه عدة اعتراضات، أهمها ما يلي:

١ ـ أن هذا المعنى غير معروف في اللغة، وقد نقل أبو إسماعيل الهروي[3] في كتاب الفاروق، عن ابن الأعرابي[4]، قال: «أرادني أحمد بن

= أئمة ثقات. الفتوى الحموية ٥/ ٤٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٣٤.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٢٦، ١٢٧.

(٣) أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، الإمام القدوة، الحافظ الكبير، كان مظهراً للسنّة، داعياً إليها، وهو صاحب كتاب «ذم الكلام»، توفي سنة ٤٨١هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٤٧، ٢٤٨، المنتظم لابن الجوزي ٩/ ٤٤، ٤٥، السير ١٨/ ٥٠٣ ـ ٥١٨، البداية والنهاية ١٢/ ١٣٥.

(٤) أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي، الهاشمي مولاهم، إمام اللغة والنسابة، كان =

أبي دؤاد[1] أن أجد له في لغة العرب ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥] بمعنى استولى، فقلت: والله ما أصبت هذا[2].

٢ ـ أن هذا البيت غير معروف قائله، ولا هو موجود في دواوين العرب وأشعارهم، وأنتم ـ يا أهل الكلام ـ لا تحتجون بالأحاديث الصحيحة، فكيف تحتجون ببيت مصنوع لا يعرف له قائل؟[3].

٣ ـ أنه لو صح هذا البيت لم يكن فيه حجة، بل هو حجة عليهم، وهو على معنى حقيقة الاستواء، فإن بشراً هذا كان أخا عبد الملك بن مروان[4]، وكان أميراً على العراق، فاستوى على سريرها كما هو عادة

= صالحاً زاهداً ورعاً صدوقاً، صاحب سنّة واتباع، وله مصنفات في الأدب والتاريخ والقبائل، توفي سنة ٢٣١هـ.

انظر ترجمته في: الفهرست ص ١٠٢، ١٠٣، تاريخ بغداد ٥/ ٢٨٢ ـ ٢٨٥، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٩٥، وفيات الأعيان ٣/ ٤٣٣ ـ ٤٣٥، السير ١٠/ ٦٨٧، ٦٨٨.

(١) أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد فرج بن جرير الإيادي القاضي، كان فصيحاً مفوهاً شاعراً، وكان جهمياً مبغضاً للسنّة، وبسببه امتحن أهل السنّة بالضرب والهوان للقول بخلق القرآن، توفي سنة ٢٤٠هـ.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٦٣ ـ ٧٥، ميزان الاعتدال ١/ ٩٧، البداية والنهاية ١٠/ ٣١٩ ـ ٣٢٢، شذرات الذهب ٢/ ٩٣.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٤٠٦، وانظر: شرح السنّة للالكائي ٣/ ٣٩٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٥/ ١٤٦، مختصر الصواعق ٢/ ١٣٦.

(٤) عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، الخليفة الفقيه، أبو الوليد الأموي، كان من دهاة الرجال، توفي سنة ٨٦هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/ ٤٢٩، ٤٣٠، تهذيب الأسماء واللغات =

الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه[1].

ثم يقال: لو كان استواء الله على عرشه بمعنى الملك والقهر لجاز أن يقال: استوى على بني آدم، وعلى الجبل، وعلى الشمس والقمر... وهذا لا يطلقه مسلم.

ـ وأما قولهم إنه إنما خص العرش بالذكر لكونه أعظم المخلوقات، فيقال:

«لو كان هذا صحيحاً لم يكن ذكر الخاص منافياً لذكر العام، ألا ترى أن ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره منها كقوله: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۩ ﴿٢٦﴾﴾ [سورة النمل: ٢٦] مانعاً من تعميم إضافتها، كقوله: ﴿رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٦٤]، فلو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لكان لم يمنع إضافته إلى كل ما سواه»[2].

ثم إن تفسير «استوى» باستولى مع ما فيه من مخالفة للشرع واللغة وإجماع السلف، ومع ما فيه من تحريف لمعاني النصوص، فإنه يلزم عليه لوازم فاسدة، منها:

ـ أن يكون الله تعالى مغالباً على العرش قبل خلق السماوات والأرض، ثم استولى عليه بعد ذلك، كما هو معروف من معنى هذه اللفظة في اللغة.

= ١/ ٣٠٩، ٣١٠، ميزان الاعتدال ٢/ ٦٦٤، السير ٤/ ٢٤٦ ـ ٢٤٩، فوات الوفيات ٢/ ٤٠٢ ـ ٤٠٤، شذرات الذهب ١/ ٩٧.

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٣٧.

(٢) مختصر الصواعق ٢/ ١٤٠، وانظر: مجموع الفتاوى ٥/ ١٤٥.

ـ كما يلزم من نفي الاستواء الحقيقي على العرش ألا يكون فوق السماوات رب، ولا على العرش إلا العدم المحض، وليس هناك من ترفع إليه الأيدي.. ويلزم عليه أن يكون الله تعالى حالاً في كل مكان، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وأخيراً فإن استواء الرب المعدى بأداة «على» المعلق بعرشه المعرف باللام، المعطوف بثم على خلق السماوات والأرض، المطّرد في موارده على أسلوب واحد ونمط واحد، لا يحتمل إلا معنى واحداً، لا يحتمل معنيين البتة، فضلاً عن ثلاثة أو خمسة عشر، كما يقول المبتدعة[1].

٣ ـ النـزول:

ثبت أن الله تعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، كما ورد ذلك في الأحاديث المتواترة[2].

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»[3].

---

(١) انظر هذه الردود والاعتراضات وغيرها في: التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٣١، ١٣٢، مجموع الفتاوى ٥/ ١٤٤ ـ ١٤٩، مختصر الصواعق ٢/ ١٢٦ ـ ١٥٢.

(٢) انظر حكاية التواتر، وذكر الصحابة الذين رووه وطرقه في: مختصر الصواعق ٢/ ٢٢١، ٢٣٠ ـ ٢٤٨، والشريعة للآجري ص ٣٠٧ ـ ٣١٣، كما حكى التواتر أيضاً الحافظ ابن عبد البر. انظر: التمهيد ٧/ ١٢٨.

(٣) رواه البخاري في كتاب التهجد ـ باب الدعاء والصلاة من آخر الليل ٢/ ٤٧، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين رقم ١٦٨، ٤/ ٥٢١.

ورغم تواتر الحديث، إلا أن بعض أهل الكلام شكك في صحته[1].

وقد أول أهل الكلام هذا النص وأمثاله، بناء على اعتقادهم نفي العلو، ونفيهم صفات الله الفعلية المتعلقة بمشيئته، وزعمهم أنه يلزم من إثبات ذلك اتصاف الله بصفات الأجسام من الحركة والانتقال وكونه محلاً للحوادث، ونحو ذلك[2]، فأولوا معنى هذا الحديث إلى ما يلي:

١ ــ نزول رحمته ولطفه ونعمه لعباده[3].

٢ ــ نزول ملائكته المقربين بأمره، فيضاف إليه النزول على معنى ما وقع بأمره، كما يقال: نزل الأمير بموضع كذا، إذا نزل أصحابه بأمره، ونفذ فيه حكمه وسلطانه[4].

٣ ــ ترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن، والاستغناء الكامل المطلق، ولهذا تقول العرب: نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات عند لطفه به، وإحاطته بعنايته، وانبساطه في حضرة مملكته، وتكون فائدة ذلك انبساط الخلق على حضرة المملكة، بالتضرع بالدعوات، والتبتل بالعبادات[5].

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص ٥٥٧، ٥٥٨.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٦١، الباز الأشهب ص ٩٦، ٩٧.

(٣) انظر: مشكل الحديث ص ٧٩، ٢٥٠، غاية المرام للآمدي ص ١٤٢، أبكار الأفكار ق/ ١١٥، الباز الأشهب ص ٩٦، أساس التقديس ص ١٤٥.

(٤) انظر: مشكل الحديث ص ٢٥٠، الإرشاد للجويني ص ١٦١.

(٥) غاية المرام للآمدي ص ١٤٢، وانظر: أبكار الأفكار ق/ ١١٥، الإرشاد للجويني ص ١٦٢.

٤ ـ كما ذكر بعضهم أن تأويل النزول يرجع إلى إظهار فعل وتدبير في عباده يسميه نزولاً[1].

وهذه التأويلات كغيرها من تأويلات أهل الكلام الباطلة مخالفة لفهم السلف، ولا يسندها ظاهر النص، ولا سياق الكلام.

وقد نص أهل السنّة والجماعة على وجوب الإيمان بحديث النزول كغيره من الأحاديث النبوية، وإثبات ما جاء به من وصف للرب تعالى.

يقول ابن عبد البر: «والذي عليه جمهور أهل السنّة أنهم يقولون: ينزل، كما قال رسول الله ﷺ، ويصدقون بهذا الحديث، ولا يكيفون»[2].

وروى بسنده عن يحيى بن معين قال: «كل من لقيت من أهل السنّة يصدق بحديث النزول، وعن أحمد قال في حديث النزول ونحوه: كل هذا صحيح، وقال إسحاق: كل هذا صحيح، لا يدعه إلا مبتدع، أو ضعيف الرأي»[3].

والناظر في تأويل أهل الكلام لحديث النزول يدرك بجلاء مخالفتهم لظاهر النص ودلالته وسياق الكلام.

فأما تأويلهم نزوله بنزول أمره ورحمته أو ملائكته فباطل من وجوه:

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ٨٠، ٢٥٠.

(٢) التمهيد ٧/ ١٤٣.

(٣) انظر: التمهيد ٧/ ١٤٧ ـ ١٥١، وانظر أقوال السلف في إثبات هذه الصفة في: التوحيد لابن خزيمة ص ٨٣، الشريعة للآجري ص ٣٠٦، الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٨٤، ٢٨٥، مجموع الفتاوى ٥/ ٦١، ٦٢، ١٩٤، ١٩٥.

ـ **الأول**: أن نزول أمره ورحمته ليس قاصراً على ثلث الليل الأخير فحسب، بل لا يختص بوقت، فإنه سبحانه إذا أراد أمراً فإنما يقول له كن فيكون، في أي وقت كان.

يقول ابن عبد البر في معرض رده على هذا التأويل:

«وهذا ليس بشيء؛ لأن أمره بما شاء من رحمته ونعمته ينزل في الليل والنهار، بلا توقيت بثلث الليل ولا غيره»[1].

ـ **الثاني**: أن الأمر والرحمة إما أن يراد بها أعيان قائمة بنفسها كالملائكة، وإما أن يراد بها صفات وأعراض، فإن أريد الأول فالملائكة تنزل إلى الأرض في كل وقت، وأنتم خصصتم النزول بجوف الليل، وجعلتم منتهاه سماء الدنيا، والملائكة لا يختص نزولهم لا بهذا الزمان ولا بهذا المكان.

وإن أريد صفات وأعراض مثل ما يحصل في قلوب العابدين في وقت السحر من الرقة والتضرع وحلاوة العبادة ونحو ذلك فهذا حاصل في الأرض، ليس منتهاه السماء الدنيا.

ـ **الثالث**: أن في نص الحديث أن الله ينزل فيقول: «من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»، ومعلوم أنه لا يجيب الدعاء ويغفر الذنوب ويعطي كل سائل سؤله إلا الله، وأمره ورحمته لا تفعل شيئاً من ذلك.

ـ **الرابع**: ومما يدل على أن النازل والمتكلم هو الله تعالى، لا ملك

---

(١) الاستذكار ق/ ٧٩ مخطوط.

من ملائكته ما جاء في الحديث الصحيح أنه ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: «لا أسأل عن عبادي أحداً غيري»[1].

وهذا لفظ صريح لا يحتمل المجاز ولا التأويل.

ـ **الخامس**: ثم لو قلنا: إن النازل إلى السماء الدنيا هو رحمته وأمره،

---

(1) رواه أحمد ٤/١٦، وصححه شيخ الإسلام كما في شرح حديث النزول ٥/١٤٦، ضمن مجموع الفتاوى، كما صححه ابن القيم في مختصر الصواعق ٢/٢٣٦.
وأما الحديث الذي فيه: «إن الله يأمر منادياً يقول: هل من داع فيستجاب له» الحديث، فقد رواه النسائي في عمل اليوم والليلة ص ٣٤٠، حديث رقم ٤٨٢، وفيه أبو إسحاق عمرو بن عبد الله السبيعي، قال عنه الذهبي إنه شاخ ونسي، ونقل عنه الفسوي: إنه اختلط، وإنما تركوه لاختلاطه، وقال ابن حجر: اختلط بآخره. انظر: الميزان ٣/ ٢٧٠، والتقريب ٢/ ٧٣.
فالحديث ضعيف؛ لاحتمال أن رواية أبي إسحاق له كانت بعد اختلاطه ونسيانه، لا سيما وقد خالف في لفظه بقية الثقات، فيكون الحديث بهذا اللفظ منكراً، وانظر إرواء الغليل ٢/١٩٨.
وقال شيخ الإسلام عن هذا الحديث: إن كان ثابتاً عن النبيّ ﷺ، فإن الرب يقول ذلك، ويأمر منادياً بذلك؛ لأن المنادي يقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن روى عن النبيّ ﷺ أن المنادي يقول ذلك فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله ﷺ، فإنه مع أنه خلاف المستفيض المتواتر الذي نقلته الأمة خلفاً عن سلف فاسد في المعقول، فعلم أنه من كذب بعض المبتدعين، كما روى بعضهم: يُنزل ـ بالضم، وكما قرأ بعضهم: «وكلم اللَّهَ موسى تكليماً» ونحو ذلك من تحريفهم اللفظ والمعنى.
انظر: شرح حديث النزول ٥/ ٣٧٢، ضمن مجموع الفتاوى، ومجموع الفتاوى ١٢/ ٣١١.

لم يفد ذلك شيئاً، إذ جعلنا غايتها السماء الدنيا، ومعلوم أن الأمر والرحمة إذا لم تنزل على أهل الأرض لم ينتفعوا من ذلك بشيء[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن ما نسب إلى الإمام مالك من قوله بأن النازل هو أمر الله، لا يصح عنه، وإنما روى عنه ذلك رواة مطعون فيهم، ومنهم كاتبه حبيب بن أبي حبيب، وهو كما يقول شيخ الإسلام: «كذاب باتفاق أهل العلم بالنقل»[2]، وهذه الرواية لم ينقلها مشاهير أصحاب مالك، بل المعروف من مذهبه الإقرار بالنصوص، والإيمان بها على ظاهرها، وعدم تأويلها[3].

وأما تأويلهم النزول بترك ما يليق بعلو الرتبة لأجل انبساط الخلق على حضرة المملكة بالتضرع بالدعوات، والتبتل بالعبادات، فيقال فيه:

إن الرسول ﷺ بين أن النازل هو الله، وأنه سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا، وهذا التأويل الذي ذكرتم لا ينسجم مع التصريح بكون النزول غايته السماء الدنيا[4].

وأما تأويلهم النزول بأنه إظهار وفعل وتدبير في عباده يسميه نزولاً،

---

(١) انظر هذه الردود في: شرح حديث النزول ٥/ ٤١٥، ٤١٦، ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) شرح حديث النزول ٥/ ٤٠٢ ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: مختصر الصواعق ٢/ ٢٦١.

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٤٣، الاستذكار ق/ ٧٩، عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان ص ٣٠٩ ــ ٣١١.

(٤) انظر: شرح حديث النزول ٥/ ٣٧٣، ضمن مجموع الفتاوى.

فهذا التأويل مبني على أصل المتكلمين الفاسد في نفي قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى، والذي يعبرون عنه بنفي قيام الحوادث به سبحانه، ومعلوم أن مذهب السلف في ذلك أن الله يفعل ما يشاء، وينزل كيف يشاء، وكما شاء، وأن نزوله من أفعاله الاختيارية المتعلقة بمشيئته وإرادته[1].

وأما ما ذكره نفاة النزول من اللوازم التي نفوا النزول حذراً منها، كالجسم، والحركة، والانتقال، ونحو ذلك، فيقال: هذه الألفاظ مجملة، تحتمل حقاً وباطلاً، وقد عرف من أهل البدع والكلام الإتيان بمثلها للبس الحق بالباطل، ونفي الصفات الثابتة لله، والتشنيع على أهل السنّة في إثباتهم صفات الله تعالى.

ومنهج أهل السنّة والجماعة في هذه الألفاظ ونحوها الاستفصال عن معناها، فإن كان حقاً قبل المعنى وأوقف اللفظ؛ لعدم وروده، وإن كان المعنى باطلاً رد اللفظ والمعنى.

فلفظ الجسم ـ مثلاً ـ إن أريد بإطلاقه على الله ما هو مركب من الأجزاء، أو أنه يماثل غيره من المخلوقات، فهذا المعنى باطل لا تجوز إضافته إلى الله لا شرعاً ولا عقلاً، إذ قد علم أن الله ليس كمثله شيء في شيء من صفاته.

وأما من قال: إنه ليس بجسم، بمعنى أنه لا يرى في الآخرة، ولا تمكن الإشارة إليه، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء، فهذا المعنى باطل أيضاً، وكذلك كل من ينفي ما أثبته الله ورسوله ﷺ، ويزعم أن إثبات ذلك تجسيم، فنفيه باطل، وتسميته بالإثبات تجسيماً تلبيس

---

(١) انظر: شرح حديث النزول ٥/٣٨٦، ٤٠١، ٤٠٩ ـ ٤١٢.

منه[1].

فلفظ الجسم يحمل معاني صحيحة وباطلة، فلا بد من الاستفصال عن المراد به، فيقبل الحق ويرد الباطل.

وأما اللفظ فلا يطلق على الله؛ لعدم وروده في الشرع.

وكذلك الشأن في لفظ الحركة والانتقال، فإن أريد به حركة وانتقالاً كحركة وانتقال أجسامنا التي تستلزم الانتقال من حيز إلى حيز، بحيث يفرغ الأول ويشغل الثاني، فهذا المعنى منتفٍ عن نزول الله تعالى، وأما إن أريد به حركة وانتقالاً يليق بالله تعالى لا يشبه ما يحصل من المخلوقين، فهذا المعنى يثبت لله تعالى، كما جاء في النصوص المثبتة للنزول.

وأما هذه الألفاظ المبتدعة فلا تطلق على الله نفياً ولا إثباتاً في مقام تقرير العقيدة، وإن ورد في كلام بعض السلف فإنما كان ذلك في معرض الرد على الخصوم، وتحقيق إثبات ما يهدف الخصم إلى نفيه وإبطاله، والله أعلم[2].

٤ ـ الإتيان والمجيء:

ورد وصف الله تعالى بالإتيان والمجيء في كثير من النصوص الشرعية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٧/٣١٧، منهاج السنّة ١/٢٦٤.

(٢) انظر الكلام على لفظ الحركة والانتقال في: الاستقامة لشيخ الإسلام ١/٧٠ ـ ٧٣، به شرح حديث النزول ٥/٤٥٨، ٥٦٦ ـ ٥٧٨.

يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الفجر: ٢٢].

وقد أوّل أهل الكلام هذا بناء على اعتقادهم وزعمهم بأن الإتيان والمجيء إنما هو الانتقال من مكان إلى مكان، وهو من صفات الأجسام، ونحو ذلك من شبههم العقلية.

فأوّلوا الإتيان بتقدير محذوف، فقالوا: المعنى: يأتيهم الله بالحساب والعذاب(١).

كما أوّلوا مجيئه بمجيء أمره، وقضائه وحكمه، أو مجيء آياته، أو عذابه وحسابه(٢).

ويقال لهم: إن هذا التأويل والإضمار الذي ادعيتموه لم يدل عليه اللفظ، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرفع الثقة من الخطاب، ويفتح الباب لكل مبطل على ادعاء إضمار ما يصحح باطله.

ثم إن مما يدل على إبطال تأويلهم وتقديرهم قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٨]،

---

(١) انظر: كتاب العدل والتوحيد، للقاسم الرسي ص ٢٦٤، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تأويل الأحاديث المشكلة، لأبي الحسين الطبري ق/ ٥٠، مخطوط ، الكشاف ١/ ٣٥٣، متشابه القرآن ص ١٢٠، ١٢١.

(٢) انظر: كتاب العدل والتوحيد ص ٢٦٣، ٢٦٤، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩، متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ٦٨٩، الحاكم الجشمي ص ٢٩٤، تأويل الأحاديث المشكلة لأبي الحسين الطبري ق/ ٥٠ مخطوط، وأساس التقديس ص ١٣٦ ــ ١٤١، الإشارة إلى الإيجاز ص ٤، ١٠٦، ١٠٧.

ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات الرب، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً، كيف وقد اطردت نسبة المجيء والإتيان إليه سبحانه، ولو كان مستحيلاً عليه كالأكل والشرب. . . ـ وهكذا هو عندكم سواء ـ لم يطلق سبحانه على نفسه ولا رسوله ﷺ، لا بقرينة ولا بدونها، فضلاً عن أن تطرد نسبتها إليه، وقد علمنا اطراد نسبة المجيء والإتيان إليه مطلقاً من غير قرينة تدل على أن الذي نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته[1]، وهذا مما يجعلنا نقطع بصحة نسبتها إليه تعالى على الوجه الذي يليق به، ونمنع من تأويلها وصرفها عن ظاهرها.

وأما ما قام عندكم من أن الإتيان والمجيء يستلزم الحركة والانتقال والجسمية فقد سبق الرد عليها، وبيان بطلانها قريباً.

٥ ـ الغضب والضحك:

جاء وصف الله تعالى بالغضب في آيات كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ۝٩٣﴾ [سورة النساء: ٩٣].

كما ثبت وصفه سبحانه بالضحك في أحاديث كثيرة، ومنها قوله ﷺ: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر، يدخلان الجنة»[2].

وقد صرف أهل الكلام هذه النصوص وما يماثلها عن ظاهرها، ففسروا الغضب أولاً بأنه غليان دم القلب لإرادة الانتقام.

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٠٦ ـ ١٠٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب الجهاد، باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم ٣/ ٢١٠، ومسلم في كتاب الإمارة رقم ١٢٨، ٣/ ١٥٠٤.

ثم فسروا غضب الله تعالى بأنه انتقامه ممن عصاه، أو إرادته العقوبة لأهلها[1].

كما أولوا الضحك إلى معنى الظهور والبيان، كقول العرب: ضحكت الأرض بالنبات، إذا ظهر فيها النبات، وانفتق عن زهره.

قالوا: فمعنى ضحك الرب، أي: إبداؤه من فضله ونعمه وتوفيقه وألطافه ورحمته[2].

وقد أول الرازي ضحك الرب تعالى الوارد في حديث آخر من يخرج من النار، وفيه: أن الصحابة سألوا رسول الله ﷺ: مم ضحكت؟ فقال: «من ضحك رب العالمين»[3].

قال الرازي في تأويله:

«وجه التأويل فيه من وجوه:

ـ **أحدها**: أن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول، فكذلك يحسن إضافته إلى الفاعل، فقوله: «ضحكت من ضحك الرب»، أي: من الضحك الحاصل في ذاتي، بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك.

ـ **الثاني**: أن يكون المراد أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك، كان هذا القول مضحكاً له.

---

(١) انظر: مشكل الحديث لابن فورك ص ٢٥٩، الإشارة إلى الإيجاز ص ١١١، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه ص ١٢٠.

(٢) انظر: مشكل الحديث ص ٥٠ ـ ٥٢، ٢١٤ ـ ٢١٦، ٢٥٣، ٢٥٤، أبكار الأفكار ق/١١٦، ١١٧، الباز الأشهب ص ٨٩.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣١٠، ١/ ١٧٤، ١٧٥.

ـ **الثالث**: أن يحمل الضحك على حصول الرضى والإذن»[1].

كما حاول تأويل اللفظ الآخر الوارد في الحديث، وهو قوله: «فيضحك الله منه»[2]، فزعم أنه وقع الغلط في إعراب هذا اللفظ، وأن الصواب في اللفظ أنه بضم الياء، أي: يُضحك الله الملائكة من ذلك القول[3].

والذي حمله على هذا التأويل توهّمه بأن الضحك لا يليق بالله؛ لأنه سنح[4] في جلد الوجه، مع حصول الفرح في القلب، وهو محال على الله[5].

كما ذكر العز بن عبد السلام لتأويل ضحك الرب ثلاثة معان:

ـ **أحدها**: أن يريد الرب بمن أطاعه ما يريده الضاحك بمن أضحكه.

ـ **الثاني**: أن يعامله معاملة الضاحك من أضحكه.

ـ **الثالث**: أنه لما أشبهت معاملته معاملة الضاحك بمن أضحكه تجوّز عنها بالضحك، ووصف الله سبحانه بالضحك محمول على الرضى والقبول»[6].

---

(١) أساس التقديس ص ١٨٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب فضل السجود ١/ ١٩٥، ١٩٦.

(٣) انظر: أساس التقديس ص ١٨٩.

(٤) السنح: العرض، تقول: سنح لي رأي في كذا، أي: عرض.
انظر: الصحاح ١/ ٣٧٧، ترتيب القاموس ٢/ ٥٧٧.

(٥) انظر: أساس التقديس ص ١٨٨، ١٨٩.

(٦) الإشارة إلى الإيجاز ص ١٠٧.

ولا شك أن تأويل أهل الكلام لهذه الصفات ونحوها، كالفرح، والرحمة، والرضى، والعجب، وغير ذلك باطل، مخالف لما خاطبنا الله به، ورسوله ﷺ، وبعيد عن المعاني التي أراد منا الشارع أن نفهمها ونعتقدها من النصوص، بل إن المعاني اللغوية التي يفسرون بها النصوص غير مسلمة لهم.

فمثلاً: تفسيرهم الغضب بأنه غليان دم القلب لطلب الانتقام، ليس بصحيح في حقنا، بل الغضب، قد يكون لدفع المنافي قبل وجوده، فلا يكون هناك انتقام أصلاً.

وأيضاً: فغليان دم القلب، يقارنه الغضب، ليس مجرد الغضب هو غليان دم القلب، كما أن الحياء يقارن حمرة الوجه، والوجل يقارن صفرة الوجه، لا أنه هو.

كما أن تفسير بعضهم الضحك بأنه خفة الروح ليس بصحيح، وإن كان ذلك قد يقارنه.

ومثل ذلك القول بأن التعجب استعظام للمتعجب منه، فيقال: نعم، وقد يكون مقروناً بجهل بسبب التعجب، وقد يكون لما خرج عن نظائره.

ثم إنه يقال: هَبوا أن المعنى هذه الصفات هو ما ذكرتموه، فإن هذا إنما يصح في حق المخلوقين، أما ضحك الله تعالى، وعجبه، ورضاه وغضبه، وغير ذلك من صفاته، فلا تشبه صفات المخلوقين، كما أن ذاته سبحانه لا تشبه ذوات المخلوقين[١].

---

(١) انظر هذه الشبه وردها في: مجموع الفتاوى ٦/١١٩ ــ ١٢٤.

وكذلك لما كان العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، فينا يستلزم من النقص والحاجة ما يجب تنزيه الله عنه، لم يلزم من ذلك أن ننفي حقائق هذه الصفات عنه سبحانه على الوجه الذي يليق به[1].

فأهل الكلام في الحقيقة لم يفهموا من معاني هذه الصفات إلا ما هو معلوم من صفات المخلوقين.

وأما تفسير الضحك بالإنعام، وتفسير الغضب بالعقوبة... فهذا تفسير للصفة ببعض آثارها المخلوقة، وهو غير الصفة.

كما أن تفسير الضحك بالرضا والرحمة وإرادة الإنعام، والغضب بإرادة الانتقام إلغاء لحقيقة الصفة ومعناها، وجعل معاني صفات عدة في معنى صفة واحدة.

يقول الإمام الدارمي ــ رحمه الله ــ في رده على المريسي:

«... وأما قولك إن ضحكه رضاه ورحمته، فقد صدقت في بعض؛ لأنه لا يضحك لأحد إلا عن رضا، فيجتمع منه الضحك والرضا، ولا يصرفه إلا عن عدو، وأنت تنفي الضحك عن الله، وتثبت له الرضا وحده...»[2].

وقد ناقش شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ من ينفي هذه الصفات الفعلية ونحوها مناقشة علمية، تقطع دابر الشبه التي يتدرع بها المؤولة، وألزمهم إلزامات لا فكاك لهم منها، ومن ذلك قوله:

«القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطب ممن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٦/١١٧، ١١٨.

(٢) رد الدارمي على المريسي ص ٥٣٢، ضمن عقائد السلف.

يقول بأن الله حي بحياة، عليم بعلم... مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه، وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازاً، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له:

لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا تمثيل، وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فيقال [لك][1]: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة.

فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق»[2].

وهكذا يمضي شيخ الإسلام في مناقشة هذه الطائفة من أهل الكلام، وهم الأشاعرة ومن نحا نحوهم ممن يثبت بعض الصفات دون بعض، ويبين شيخ الإسلام أنه يلزمهم في الصفات التي أثبتوها مثل الكلام والسمع والبصر والعلم... نظير ما ذكروه من اللوازم في الصفات التي نفوها.

كما ناقش شيخ الإسلام كذلك المعتزلة المثبتين للأسماء دون الصفات، وبين أنه يلزمهم في الأسماء نفس اللوازم التي ذكروها في الصفات، ونفوا الصفات لأجلها[3].

---

(١) في المطبوعة: له، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) الرسالة التدمرية ٣/ ١٧، ١٨، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) المرجع السابق ٣/ ٢٠.

وبهذا نعلم أن اللوازم التي ذكرها أهل الكلام المؤولون لهذه الصفات، والتي جعلوها سبباً في تأويلهم، نعلم أنها وإن كانت قد تلزم في حق بعض المخلوقين فإنها غير لازمة في حق الله تعالى، بل ولا يمكن أن تخطر ببال من عرف عظمة الله، وقدره حق قدره، وإنما ترد على قلوب أشربت بالأهواء، وتلطخت بأوحال الكلام المذموم.

كما ندرك مما سبق أن التأويلات التي ذكرها أهل الكلام لهذه الصفات لا تخلو إما أن تكون تفسيراً للصفة ببعض آثارها، أو تفسيراً لها بصفة أخرى، أو تأويلاً لها بمعان بعيدة، تشهد النصوص المتنوعة للصفة المعينة ببطلانها وتكلفها، وخروجها عن معنى سياق الكلام.

فكل هذه التأويلات إنما هي من باب تحريف الكلم عن مواضعه، وخروج بالنص عن المعنى الذي أراده الشارع منه.

٦ ــ الوجه:

جاءت صفة الوجه لله تعالى في آيات وأحاديث كثيرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة الرحمن: ٢٧].

وثبت أن النبيّ ﷺ استعاذ بوجه الله، فقال: «أعوذ بوجهك»[1].

وقد أول أهل الكلام صفة الوجه، ولم يثبتوها، وزعموا أن المقصود بالوجه في هذه الأدلة إنما هو الذات.

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) ٨/ ١٧١.

فعندهم ــ مثلاً ــ إن قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ لا دليل فيه على إثبات صفة الوجه، بل المقصود به الذات[1].

يقول القاضي عبد الجبار تعليقاً على هذه الآية:

«وأما قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ ﴾ [سورة الرحمن: ٢٦، ٢٧] فلا يدل على إثبات وجه له، تعالى عن قولهم، وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شك أن المراد به ذاته»[2].

ويقول الرازي على الآية السابقة:

«المراد منه الذات، والمقصود من ذكره: التأكيد والمبالغة، فإنه يقال: وجه هذا الأمر: كذا وكذا، ووجه هذا الدليل: هو كذا وكذا، والمراد منه: هو نفس ذلك الشيء، ونفس ذلك الدليل، فكذا هذا»[3].

كما ذكر الرازي تأويلاً آخر لآيات أخر، جاء فيها ذكر الوجه، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ ﴾ [سورة الإنسان: ٩]، وقوله: ﴿ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٠ ﴾ [سورة الليل: ٢٠] فقال:

---

(١) انظر: العدل والتوحيد للرسي ص ٢٦٥، ٢٦٦، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٠، الكشاف للزمخشري ٤/٤٦، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، أصول الدين للبغدادي ص ١١٠، الإرشاد للجويني ص ١٥٧، الباز الأشهب ص ٤١، غاية المرام للآمدي ص ١٤٠، شرح المواقف ص ١٧٤، ١٧٥.

(٢) متشابه القرآن ص ٦٣٧، ٦٣٨.

(٣) أساس التقديس ص ١٥٦.

«المراد من الكل: رضا الله تعالى. . .»[1].

والحق أن إنكار صفة الوجه مخالف للكتاب والسنّة ومذهب سلف الأمة، وقد كان السلف ـ رحمهم الله ـ يذكرون ما سبق من الأدلة وغيرها في معرض ردهم على الجهمية ونحوهم، ممن ينفي صفة الوجه، كما جاء ذلك عن الإمام أحمد[2]، والبخاري[3]، وبوّب الحافظ ابن منده[4] في كتابه الرد على الجهمية باباً في ذلك، فقال:

«باب قول الله جلّ وعزّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [سورة القصص: ٨٨]، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة الرحمن: ٢٧]، وذكر ما ثبت عن النبيّ ﷺ، مما يدل على حقيقة ذلك»[5].

ثم ذكر جملة من الأدلة على إثبات صفة الوجه، وقال:

---

(١) المرجع نفسه ص ١٥٦.

(٢) انظر: السنّة، لعبد الله بن الإمام أحمد ٢/٥١٣، ٥١٤.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله عزّ وجل: (كل شيء هالك إلا وجهه) ٨/١٧١.

(٤) محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده، كان رحالاً في طلب الحديث، حافظاً مكثراً ثقة، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٣٩٥هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/١٦٧، ميزان الاعتدال ٣/٤٧٩، ٤٨٠، السير ١٧/٢٨ ـ ٤٣، البداية والنهاية ١١/٣٣٦، لسان الميزان ٥/٧٠ ـ ٧٢، شذرات الذهب ٣/١٤٦.

(٥) الرد على الجهمية لابن منده ص ٩٤.

«وسؤال النبيّ ﷺ بوجهه جلّ وعزّ، واستعاذته بوجه الله، وسؤاله النظر إلى وجهه جلّ وعزّ»[1] . . . وكذلك قول الله جلّ وعزّ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [سورة القيامة: ٢٣]، وقول الأئمة بمعنى: إلى الوجه حقيقة الذي وعد الله جل وعز ورسوله الأولياء، وبشروا به المؤمنين بأن ينظروا إلى وجه ربهم عز وجل»[2].

وأثبت أبو الحسن الأشعري هذه الصفة، وقال:

«فمن سألنا، فقال: أتقولون إن لله سبحانه وجهاً؟ قيل له: نقول ذلك، خلافاً لما قاله المبتدعون»[3].

كما أثبتها بعض الأشاعرة المعتدلين، كابن فورك، والبيهقي، وغيرهما، وفي ذلك يقول ابن فورك:

«اعلم أن إطلاق وصف الله عز وجلّ بأن له وجهاً قد ورد به نص الكتاب والسنّة، وذلك من الصفات التي لا سبيل إلى إثباتها إلا من جهة النقل، ولو لم يرد بذلك خبر لم يجز إطلاقه، إذ لا دلالة من جهة العقول تقتضي ذلك فتوجبه»[4].

ويقول البيهقي في صفة الوجه، واليدين، والعين:

---

(١) رواه النسائي في كتاب السهو، باب الدعاء بعد الذكر ٣/٥٤، ٥٥، وأحمد ٥/١٩١، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/٢٧٩.

(٢) الرد على الجهمية لابن منده ص ١٠٢، ١٠٣.

(٣) الإبانة، للأشعري ص ٤١.

(٤) مشكل الحديث ص ١٧٢.

«وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها؛ لورود خبر الصادق بها، ولا نكيفها»(١).

والمقصود أن السلف ـ رحمهم الله ـ أثبتوا صفة الوجه لله تعالى على الوجه اللائق به، مستدلين بالآيات والأحاديث الصريحة في ذلك(٢).

ومن العجيب زعم المؤولين أنه لا دلالة في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة الرحمن: ٢٧]، على إثبات الوجه، مع أنها صريحة في ذلك، حيث وصف الوجه بأنه ذو الجلال، ولو كان هذا الوصف لذات الرب لقال: «ذي الجلال» بالخفض؛ لأن الموصوف، وهو قوله: «ربك» مجرور بالإضافة، فلما أتى مرفوعاً كان ذلك صريحاً في أن الوصف للوجه.

كما أن تفسير الوجه هنا بأنه الرب يلزم عليه إضافة الشيء إلى نفسه، ويكون فيه تكرير للفظ دون معنى.

وقد بين علماء السلف الذين ردوا على المؤولة في ذلك، ومنهم الإمام ابن خزيمة، حيث قال عن الجهمية المؤولة:

«وزعمت أن الرب هو ذو الجلال والإكرام، لا الوجه، (قال أبو بكر):

أقول ـ وبالله توفيقي ـ : هذه دعوى يدعيها جاهل بلغة العرب؛ لأن

---

(١) الاعتقاد للبيهقي ص ٣٥، وانظر: الأسماء والصفات له أيضاً ص ٣٨٣.

(٢) انظر: الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم، لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢/ ٤٣٣، ضمن مجموع الفتاوى، تفسير ابن كثير ٦/ ٤٩٠، لوامع الأنوار البهية للسفاريني ١/ ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

الله جل وعلا قال: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) فذكر الوجه مضموماً في هذا الموضع مرفوعاً، وذكر الرب بخفض الباء بإضافة الوجه، ولو كان قوله: (ذو الجلال والإكرام) مردوداً إلى ذكر الرب في هذا الموضع، لكانت القراءة: ذي الجلال والإكرام، مخفوضاً، كما كان الباء مخفوضاً في ذكر الرب جل وعلا، ألم تسمع قوله تبارك وتعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [سورة الرحمن: ٧٨]، فلما كان الجلال والإكرام في هذه الآية صفة للرب خفض ذي خفض الباء الذي ذكر في قوله: «ربك»، [ولما كان الوجه في تلك الآية التي كانت صفة الوجه مرفوعة](١)، فقال: ذو الجلال والإكرام، فتفهموا يا ذوي الحجا هذا البيان الذي هو دلالة أن وجه الله صفة من صفات الله، صفات الذات، لا أن وجه الله هو الله، أو أن وجهه غيره، كما زعمت المعطلة الجهمية؛ لأن وجهه لو كان الله لقرىء: ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام»(٢).

كما رد البيهقي على من نفى الوجه بنحو هذا الرد(٣).

ـ وأما استدلالهم على إطلاق الوجه على الذات بقول العرب: وجه الأمر، ووجه الثواب، ووجه الحائط، ووجه الطريق، والمراد به نفس الشيء

---

(١) ذكر الدكتور عبد العزيز الشهوان في تحقيقه لكتاب التوحيد لابن خزيمة أن هذه العبارة التي بين معقوفين قد يكون فيها تحريف من النساخ، وحقها أن تكون هكذا: «ولما كان الوجه في تلك الآية مرفوعاً، كانت صفة الوجه مرفوعة». انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة، تحقيق الدكتور عبد العزيز الشهوان ١/ ٥٢.

(٢) التوحيد لابن خزيمة ص ١٥.

(٣) انظر: الاعتقاد للبيهقي ص ٣٥، وانظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٧٥.

وذاته، فهذا غير صحيح، فليس وجه الشيء هو ذاته، بل الوجه في اللغة مستقبل كل شيء، وأول ما يواجه منه، فوجه الشيء ما واجه به وأقبل، ووجه كل شيء بحسبه، فوجه الحائط أحد جانبيه، فهو مقابل لدبره، ووجه الثوب أحد جانبيه، ووجه الأمر والرأي ما يظهر أنه الصواب، فالوجه في كل محل بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١] كان وجهه تعالى كذلك[١].

وأما تأويلهم بعض النصوص التي ذكرت الوجه، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [سورة القصص: ٢٨]، وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الإنسان: ٩]، ونحو ذلك على معنى ثواب، أو رضا الله، فيقال فيه:

إن قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) سواء قيل إن معناه كل شيء هالك إلا الله، أو قيل في معناه: إلا ما أريد به وجه الله، كما ورد عن بعض السلف[٢]، وكذلك قوله تعالى: (إنما نطعمكم لوجه الله) أي: رجاء ثوابه ورضاه[٣]، وغير ذلك من الآيات المشابهة لذلك، والتي تفسر بهذا المعنى أو قريب منه.

أقول: إن هذه التفسيرات لا تنفي صفة الوجه عن الله تعالى، بل معناه

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ١٧٢، ١٧٣، مختصر الصواعق ٢/ ١٧٥، ١٧٦.

(٢) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/ ٤٥٩، تفسير ابن كثير ٥/ ٣٠٦، الدر المنثور ٥/ ١٤٠.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٧/ ١٨١.

الله الذي له وجه، أو ثواب ورضا من له وجه[1]، ونحو ذلك، ولا يصح إطلاق هذا اللفظ على من ليس له وجه، وإن كان وجه كل شيء بحسبه كما سبق قريباً، والله أعلم.

ومما يدل على فساد تأويل الوجه بالثواب ما صح عنه ﷺ من استعاذته بوجه الله، حيث قال: «أعوذ بوجهك»، ولو كان الوجه هنا هو الثواب لما جازت الاستعاذة به؛ لأن الثواب مخلوق، ولا يستعاذ بمخلوق.

ومما يدل على أن الوجه صفة من صفات الله ما ورد عنه ﷺ أنه كان إذا دخل المسجد قال: «أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم، وسلطانه القديم، من الشيطان الرجيم»[2].

ففرّق في الاستعاذة بين استعاذته بالذات، واستعاذته بالوجه الكريم[3].

وبهذا يتبين فساد تأويل أهل الكلام لصفة الوجه، وتفسيرهم لها بالذات أو الثواب أو الرضا، والله أعلم.

٧ ــ العيـن:

جاء إثبات العين لله تعالى في كثير من النصوص الشرعية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة طه: ٣٩]، وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة الطور: ٤٨]، وقوله: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة هود: ٣٧].

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ١٧٣.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الصلاة، باب فيما يقوله الرجل عند دخوله المسجد ١/ ١٢٧، وذكر النووي بأن هذا الحديث «جيد»، كما في الأذكار ص ٢٦، وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود ١/ ٩٣.

(٣) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٧٦ ــ ١٨٠.

وفي الحديث عن عبد الله بن عمر ــ رضي الله عنهما ــ قال: ذكر الدجال عند النبي ﷺ فقال: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور، وأشار بيده إلى عينه، وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية»(١).

وقد أوّل أهل الكلام صفة العين إلى معنى البصر، والرؤية، أو الحفظ، والرعاية، والكلاءة، أو العلم، وهذا المعنى الأخير خاص بالمعتزلة(٢).

يقول القاضي عبد الجبار في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [سورة طه: ٣٩]: «والأصل في الجواب عن ذلك أن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعيني، أي: جرى بعلمي»(٣).

وذكر البغدادي أن الصحيح في معنى عينه سبحانه أنها رؤيته للأشياء، وقال: «وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾ [سورة طه: ٣٩]، أي: على رؤية مني»(٤).

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (ولتصنع على عيني) ١٧٢/٨.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ٢٧١/١، مشكل الحديث ص ١١٤ ــ ١١٦، أصول الدين للبغدادي ص ١١٠، الإرشاد للجويني ص ١٥٥ ــ ١٥٧، أساس التقديس ص ١٥٨، غاية المرام ص ١٤٠، شرح المواقف ص ١٧٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، وانظر: متشابه القرآن ص ٣٨٠، ٣٨١.

(٤) أصول الدين ص ١١٠.

وذكر الجويني أن الصحيح عندهم حمل العينين على البصر[1].

ـ وأما الحديث المذكور فقد زعموا أن قصد الرسول ﷺ منه تحقيق وصف الله تعالى بأنه لا يجوز عليه النقص، والعور نقص، ولم يرد إثبات صفة العين[2].

بل إن الرازي حاول التشكيك في صحة الحديث، والطعن فيه صراحة، فقال:

«إنه من البعد صدور مثل هذا الكلام عن الرسول ﷺ الذي اصطفاه الله تعالى لرسالته، وأمره ببيان شريعته»[3].

ـ والمتأمل لتأويلات أهل الكلام هذه ومحاولتهم إنكار صفة العين حقيقة لله تعالى يدرك بجلاء أن في محاولتهم هذه سلباً وتحريفاً لمعاني وظواهر كثير من النصوص المثبتة لصفة العين لله تعالى، كما أن في ذلك مخالفة صريحة لمذهب السلف الصالح.

وقد جاء عن السلف عبارات كثيرة في إثبات صفة العين، ومنهم من صرح بأن لله سبحانه عينين[4].

وقد بوّب الأشعري لذلك بقوله: «باب الكلام في الوجه، والعينين، والبصر، واليدين»[5]، ثم ذكر الأدلة على ذلك.

كما ذكر في موطن آخر جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنّة، وأن

---

(١) انظر: الإرشاد ص ١٥٥.

(٢) انظر: الباز الأشهب ص ١٣٤، فتح الباري ١٣/ ٣٩٠.

(٣) أساس التقديس ص ١٥٩.

(٤) انظر: التوحيد لابن خزيمة ص ٣٠، إبطال التأويلات ص٢٠٠.

(٥) الإبانة للأشعري ص ٤٠.

من عقيدتهم إثبات أن لله عينين بلا كيف[1].

وقال الإمام الدارمي: «ففي تأويل قول رسول الله ﷺ: «إن الله ليس بأعور»، بيان أنه بصير ذو عينين، خلاف الأعور»[2].

والمقصود أن السلف ـ رحمهم الله ـ متفقون على إثبات صفة العين، حقيقة لله على الوجه اللائق به، كما وردت في الكتاب والسنّة[3].

ومما ينبغي أن يعلم أن ما يذكره المفسرون من تفسير لمعاني الآيات التي تذكر فيها صفة العين لا يلزم منه إنكار صفة العين، وذلك كتفسيرهم قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [سورة هود: ٣٧]، بأن معناه: بمرأى منا، وحراستنا، وحفظنا لك[4].

وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ۝٣٩﴾ [سورة طه: ٣٩]، بمعنى: لتربى بمرأى ومنظر مني[5].

وقوله تعالى: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ [سورة الطور: ٤٨] بمعنى: فإنك بمرأى منا وتحت كلاءتنا[6].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٥.

(٢) رد الدارمي على المريسي ص ٤٠٦، ضمن عقائد السلف، وانظر ص ٤٠١، من المرجع نفسه.

(٣) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩٥ ـ ٣٩٧، العقيدة الواسطية ٣/ ١٣٣ ضمن مجموع الفتاوى، لوامع الأنوار البهية ١/ ٢٣٨ ـ ٢٤١.

(٤) انظر: معالم التنزيل ٢/ ٣٨٢، تفسير ابن كثير ٣/ ٥٥٠، فتح القدير ٢/ ٤٩٧.

(٥) انظر: معالم التنزيل ٣/ ٢١٧.

(٦) انظر: تفسير ابن كثير ٦/ ٤٣٨، فتح القدير ٥/ ١٠٢.

فهذه المعاني التي تذكر في تفسير هذه الآيات وأشباهها لا يلزم منها نفي صفة العين، بل هي معانٍ صحيحة، والآيات مع تفسيرها بما ذكر دالة على إثبات العين، إذ لا تصح نسبة العين إلى ما ليس من شأنه أن يكون له عين، والسياق ومن أضيفت إليه العين يبين المعنى المراد بها.

وأما قصر معناها على شيء من لوازمها وآثارها، كالإبصار والحفظ ونحو ذلك، فهذا عدول عما يقتضيه اللفظ من معان، وقصر له على شيء من معانيه ولوازمه.

والذي حمل أهل الكلام على تأويل صفة العين ونحوها، أنهم لم يعقلوا من العين التي أضافها الله سبحانه إليه إلا ما يشاهدونه من أعين المخلوقين، فزعموا أن في إثبات هذه الصفة لله حقيقة تشبيهاً له بخلقه، ومن ثم جهدوا في تأويل نصوصها، وعدم إثباتها على حقيقتها[1].

والحق أن هذا الفهم من أهل الكلام لصفات الرحمن فاسد، وأن ما رتبوه عليه من لوازم كلها باطلة؛ وذلك أنه لا يلزم من الاشتراك في اسم الصفة، وفي معناها الكلي المطلق المشترك بين الخالق والمخلوق أن يتساويا ويتماثلا في المعنى الخاص لكل منهما، فالله سبحانه أخبرنا أنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، كما ذكر لنا سبحانه كثيراً من صفاته، فوجب علينا الإيمان بما جاء من صفات الرحمن في الكتاب السنّة، كما وجب علينا في الوقت ذاته اعتقاد أن صفاته سبحانه لا تشبه صفات أحد من خلقه، وإن وافقتها بالاسم والمعنى المطلق.

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ١١٤ ــ ١١٦، أساس التقديس ص ١٥٨، شرح المواقف ص ١٧٧.

ولشيخ الإسلام في هذا كلام رصين محكم، أرى من المناسب إيراد بعضه على طوله.

يقول رحمه الله:

«ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم، مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين، وتماثل مسماهما، واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص، فقد سمى الله نفسه حياً، فقال: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]، وسمى بعض عباده حياً، فقال: ﴿ يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ ﴾ [سورة الروم: ١٩].

وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله (الحي) اسم لله مختص به، وقوله: (يخرج الحي من الميت) اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والتخصيص المانعة من

مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى»[1].

وبهذا نعلم أنه لا يلزم من اتفاق اسم الخالق مع اسم المخلوق في اللفظ أن يتحد مسماهما، كما لا يلزم من اتفاق اسم الصفة بين الخالق والمخلوق أن تتفق حقائقهما.

وأما قولهم: إن الرسول ﷺ قصد من الحديث السابق تحقيق نفي جواز النقص عليه سبحانه؛ لأن العور نقص.

فيقال: نعم، لا شك أن العور نقص منافٍ للكمال، والرسول ﷺ كما أنه قصد تحقيق نفي جواز النقص عليه تعالى بنفي العور عنه، فإن كلامه ـ أيضاً ـ يفيد بيان كماله سبحانه وتعالى بإثبات صفة العينين له سبحانه، فإن العور في اللغة هو: ذهاب حسن إحدى العينين، وضده بقاؤهما[2].

فالواجب الوقوف مع النص نفياً وإثباتاً، فينفى عنه سبحانه ما نفاه عن نفسه، ويثبت له ما أثبته لنفسه، من غير تمثيل ولا تحريف، والله أعلم.

٨ ــ اليـــدان:

جاء وصف الله تعالى بأن له يدين، في كثير من النصوص الشرعية في الكتاب والسنّة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [سورة ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾

---

(١) التدمرية ٣/ ١٠، ١١، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: ترتيب القاموس ٣/ ٣٠٠.

[سورة المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [سورة الملك: ١].

وفي حديث الشفاعة الطويل أن الناس يأتون آدم فيقولون: «يا آدم، أما ترى الناس؟ خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته...»[(١)].

وفي الحديث الآخر: «يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بيده الأخرى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟»[(٢)].

يقول الإمام ابن خزيمة:

«نحن نقول: الله جل وعلا له يدان، كما أعلمنا الخالق البارىء في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيّه المصطفى ﷺ»[(٣)].

وذكر الأشعري أن من جملة ما عليه أهل الحديث والسنّة أن لله يدين بلا كيف[(٤)]، وقرر ذلك بالأدلة[(٥)].

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (لما خلقت بيدي) ٨/ ١٧٢.

(٢) رواه مسلم في كتاب صفات المنافقين رقم ٢٤، ٤/٢١٤٨، إلا أنه قال: «بشماله» بدل قوله: «بيده الأخرى»، ورواه أبو داود ــ واللفظ له ــ في كتاب السنّة، باب الرد على الجهمية ٤/٢٣٤، وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود ٣/٨٩٦.

(٣) التوحيد لابن خزيمة ص ٥٦.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٥، ورسالة الثغر ص ٦٩.

(٥) انظر: الإبانة للأشعري ص ٤١.

ويقول الإمام البغوي[1]:

«ويد الله صفة من صفات ذاته، كالسمع والبصر والوجه. . . والله أعلم بصفاته، فعلى العباد فيها الإيمان والتسليم»[2].

ويقول السفاريني: «اعلم أن مذهب السلف الصالح. . . أن المراد باليدين إثبات صفتين ذاتيتين تسميان يدين، تزيدان على النعمة والقدرة»[3].

بل إن بعض متقدمي الأشاعرة أثبت صفة اليدين من بعض النصوص الصريحة في ذلك ولم يرتض تأويلها ببعض المعاني، بل جعلها دالة على الصفة، كما ذهب إليه ابن فورك[4]، والباقلاني[5]، والبيهقي[6].

وقد أوّل أهل الكلام صفة اليد الثابتة لله تعالى إلى معنى النعمة أو القدرة والقوة والملك، وقد يزعمون في بعض المواضع أن لفظ اليدين صلة

---

(١) أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي الشافعي، الشيخ الإمام العلامة القدوة الحافظ المفسر، كان زاهداً قانعاً باليسير، له القدم الراسخة في التفسير والفقه، توفي سنة ٥١٦هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٤٠٢، العبر ٤/ ٣٧، تذكرة الحفاظ ٤/ ١٢٥٧ ـ ١٢٥٩، السير ١٩/ ٤٣٩ ـ ٤٤٣، البداية والنهاية ١٢/ ١٩٣، النجوم الزاهرة ٥/ ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٥٠.

(٣) لوامع الأنوار البهية ١/ ٢٣١.

(٤) انظر: مشكل الحديث ص ٢٢٤.

(٥) انظر: تمهيد الأوائل ص ٢٩٥.

(٦) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩٩، والاعتقاد للبيهقي ص ٣٥.

لا تدل على زيادة معنى[1].

فالمتأمل مثلاً لقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]، يجد أن هذه الآية من أصرح النصوص الشرعية في إثبات صفة اليدين لله سبحانه، ومع صراحتها في ذلك إلا أن أهل الكلام حاولوا صرفها وتحريفها عن ظاهرها المراد.

ومن ذلك ما ذكره القاسم الرسي المعتزلي، حيث قال في تأويلها: «يعني بقدرتي وعلمي، يريد أني على ذلك قادر، وبه عالم، توليت ذلك بنفسي، لا شريك لي في تدبيري وصنعي»[2].

وقال القاضي عبد الجبار: «إن اليدين ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: ما لي على هذا الأمر يد، أي: قوة»[3].

وقد ذكر الآمدي الخلاف في معنى هذه الآية، فقال بعد أن ذكر أن مذهب السلف أن اليدين في الآية صفتان ذاتيان، قال:

«وذهب أكثر أئمتنا إلى تفسير اليدين بالقدرة، وكثير من المعتزلة إلى التفسير بكونه قادراً، وذهب بعض المعتزلة إلى التفسير بمعنى النعمة، وذهب قوم إلى أن اليدين في الآية صلة زائدة، ــ ثم قال ــ :

فالأشبه أنهما بمعنى القدرة، فإن إطلاق اليدين بمعنى القدرة سائغ

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١١٠ ــ ١١٢، الإرشاد للجويني ص ١٥٥، ١٥٦، الفصل لابن حزم ٢/ ١٦٦، شرح المواقف ص ١٧٥، ١٧٦.

(٢) أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي ص ٢٦٢، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨، وانظر: الخصائص لابن جني ٣/ ٢٤٨، الجامع الصحيح للربيع بن حبيب ص ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤١، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٧١.

عرفاً ولغة، ولهذا يقال: فلان في يدي، إذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه ومشيئته، وإن لم يكن في يديه اللتين بمعنى الجارحتين»[1].

وكذلك أول أهل الكلام قوله تعالى في الرد على اليهود: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]، فلم يجعلوا الآية دالة على إثبات صفة اليدين.

يقول القاسم الرسيّ المعتزلي في تأويل هذه الآية:

«وتأويل ذلك عند أهل العلم: بل نعمتاه مبسوطتان على خلقه: رزق موسع، ورزق مضيق»[2].

وقال القاضي عبد الجبار: «وتأويل قوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان) نعمتاه، كما يقال: لفلان عندي يد، وأياد، وأراد الله تعالى بذلك نعم الدنيا والدين»[3].

وقال في موطن آخر:

«ولم يرد تعالى بذكر اليدين الجارحة، ولا صفة مجهولة، كما يذهب إليه المشبهة، بل أراد تعالى النعم، وإنما ثنى ذلك؛ لأنه أراد نعم الدنيا والدين، والنعم الظاهرة والباطنة»[4].

---

(١) أبكار الأفكار ق/١١٣، وانظر: غاية المرام ص ١٣٩، أساس التقديس ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

(٢) العدل والتوحيد ص ٢٦٢، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٣) المختصر في أصول الدين ص ٣٣٥، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٢٠، وانظر: متشابه القرآن ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

وقال ابن الجوزي في تأويل هذه الآية: «أي: نعمته وقدرته»[1].

وذكر الرازي أن المراد بالآية: النعمة[2].

كما أول أهل الكلام جميع النصوص الشريعة التي تذكر فيها صفة اليد، ويفهم منها معاني أخر، إضافة إلى دلالتها على الصفة نفسها، فرأى أهل الكلام أن هذه النصوص لا تدل على إثبات هذه الصفة حقيقة لله تعالى، وذلك مثل قوله سبحانه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [سورة الملك: ١]، وقوله سبحانه: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [سورة يس: ٨٣]، وقوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: ١٠]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [سورة يس: ٧١]، وغير ذلك من الآيات، وكذلك الأحاديث، مثل ما ورد في حديث الشفاعة الطويل، وفيه: «يا آدم، أما ترى الناس؟ خلقك الله بيده»، وقوله ﷺ: «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل»[3]، وقوله ﷺ: «والذي نفسي بيده»[4]. وغير ذلك من الأحاديث التي تذكر فيها صفة اليد، وتفيد معاني مختلفة باختلاف سياق وتركيب الكلام، كالملك، والقدرة، والإنعام، وغير ذلك، فأثبتوا تلك المعاني، ونفوا أن تكون تلك النصوص دالة على إثبات صفة اليد حقيقة لله تعالى[5].

---

(١) الباز الأشهب ص ٤٤.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ١٦٣.

(٣) رواه مسلم في كتاب التوبة، رقم ٣١، ٤/ ٢١١٣.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٧٧، ١/ ٢٠٠.

(٥) انظر: العدل والتوحيد، للقاسم الرسي ص ٢٦٢، ٢٦٣، ضمن رسائل العدل =

وشبهة النفاة المؤولين لليدين أنه يلزم من إثباتهما حقيقة لله التجسيم، وتشبيه الله بخلقه[1].

وقد تدرع هؤلاء المؤولون باللغة، فزعموا أن اللغة العربية تدل على صحة ما ذهبوا إليه من تأويل، وأنه لا يلزم من ذكر اليد أن تكون دالة على اليد الحقيقية المعلومة.

وفي هذا يقول الرازي:

«اعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها.

ـ **فالأول**: إنه يستعمل لفظ اليد في القدرة، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أي: قدرته غالباً على قدرتهم... ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة، أطلق اسم القدرة على اليد، وقد يقال: هذه البلدة في يد الأمير، وإن كان الأمير مقطوع اليد، ويقال: فلان في يده الأمر والنهي، والحل والعقد، والمراد ما ذكرناه.

ـ **والثاني**: أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز؛ لأن آلة إعطاء النعمة اليد.

ـ **والثالث**: إنه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام، على سبيل التأكيد،

= والتوحيد، الخصائص ٣/٢٤٨، ٢٤٩، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٥٠، ٣٥١، متشابه القرآن ص ٥٧٩، أساس التقديس ص ١٦٦، ١٦٧، شرح المواقف ص ١٧٥.

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٢٠، ٣٥٠، أصول الدين للبغدادي ص ١١٠، ١١١، أبكار الأفكار ق/١١٣، الباز الأشهب ص ٤٦، شرح المواقف ص ١٧٦.

كقولهم: يداك أوكتا[1]، ويقرب منه قوله تعالى: ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [سورة المجادلة: ١٢]، وقوله: ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [سورة الفرقان: ٤٨]، فإن النجوى والرحمة لا يكون لها هذان العضوان المسميان باليدين»[2].

وقد ذكر الحافظ ابن حجر لليد خمسة وعشرين معنى، وإن كان بعضها داخلاً في بعض[3].

ـ وفي الحقيقة فإن ما ذهب إليه أهل الكلام من تأويل لصفة اليدين مخالف لظواهر كثير من النصوص الشرعية الصريحة في إثبات ذلك، كما أنه مخالف لمذهب السلف الصالح رحمهم الله، كما سبقت الدلائل على ذلك.

ويمكن أن يرد على حجج المتكلمين في ذلك بما يلي:

أولاً: لا شك أن اليد تطلق، ويفهم منها معاني مختلفة باختلاف سياق الكلام، وتركيب الألفاظ، وهذا النوع من المعاني المفهومة من إطلاق اليد حسب السياق، كما هو مفهوم من اللغة، فهو كذلك يفهم من سياق الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وهذا ظاهر لمن يقرأ كلام المفسرين وشرّاح

---

(١) الوكاء، الرباط، وأوكى: أي شد، وفي المثل العربي: «يداك أوكتا، وفوك نفخ»، ويضرب لمن يوبخ بشيء عمله.
انظر: ترتيب القاموس ٤/ ٥٩١، مجمع الأمثال للميداني ٢/ ٤١٤، المعجم الوسيط ٢/ ١٠٥٥.

(٢) أساس التقديس ص ١٦٢.

(٣) فتح الباري ١٣/ ٣٩٤.

الحديث[1].

فاليد قد تطلق ويفهم منها القدرة والنعمة، ولكن لا يعرف استعمالها في هذا المعنى للحي إلا في حق من له يد حقيقة، فاليد المضافة إلى الحي إما أن تكون يداً حقيقة، أو مستلزمة للحقيقة.

وأما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقية، وهو حي متصف بصفات الأحياء فهذا لا يعرف البتة.

وسر هذا أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف كما كان باليد وهي التي تباشره عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيها فيما يكون باليد، فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة، فقوله تعالى في حق اليهود: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]، هو دعاء عليهم بغلّ اليد، المتضمن للجبن والبخل، وذلك لا ينفي ثبوت أيديهم حقيقة[2].

وقد بين ذلك الإمام الدارمي في رده على المريسي فقال:

«فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذي يدين، أو لم يكن قط ذا يدين، إن كفره وعمله بما كسبت يداه، وقد يجوز أن يقال: بيد فلان أمري ومالي، وبيده الطلاق والعتاق والأمر، وما أشبهه، وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كفه بعد أن يكون المضاف إليه من ذوي الأيدي، فإذا لم

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٥/ ٦٣٤، ٦/ ٣٣١، ٧/ ٦٨، فتح القدير ٥/ ٤٨.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٥٩، ١٦٠.

يكن المضاف إلى يده من ذوي الأيدي يستحيل أن يقال: بيده شيء من الأشياء، وقد يقال: بين يدي الساعة كذا وكذا، وكما قال الله: ﴿بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ۝﴾ [سورة سبأ: ٤٦]... فيجوز أن يقال: بين يدي كذا وكذا: كذا، لما هو من ذوي الأيدي، وممن ليس من ذوي الأيدي.

ولا يجوز أن يقال: بيده، إلا لمن هو من ذوي الأيدي... ولا يستحيل أن يقال: بين يديك؛ لأنك تعني أمامه، وقدامه بين يديه، فذلك يجوز أن يقال للأقطع إذا كفر بلسانه: إنه بما كسبت يداه، لأنه كان من ذوي الأيدي، فقطعتا، أو كانتا معه، ويستحيل أن يقال: بما كسبت يدي الساعة، ويدي العذاب، ويدي القرآن، لأنه لا يقال: بيدي شيء شيء إلا وذلك الشيء معقول في القلوب أنه من ذوي الأيدي...[1].

وبهذا يتبين أن جميع النصوص التي تذكر فيها اليد مضافة إلى الله، ويفهم من سياق وتركيب الكلام الامتنان والتمدح بالملك والقدرة والإنعام، فإن هذه المعاني المفهومة من السياق لا توجب تفسير اليد بالقدرة والنعمة والملك، بل ذكر اليد في هذه المواضع دال على إثبات اليد حقيقة لله تعالى، إذ قد علم أن العرب لا تضيف لفظ اليد إلى الحي على أي معنى كان إلا إذا كان من شأنه أن يكون له يد حقيقية، وإن كان يفهم من بعض السياقات التي تذكر فيها اليد غير ما يفهم من نصوص أخرى.

فإن قيل: قد ورد إضافة لفظ اليد إلى من ليس له يد حقيقية، كقول المتنبي[2]:

---

(١) رد الدارمي على المريسي ص ٣٨٦، ٣٨٧، ضمن عقائد السلف.

(٢) أحمد بن حسين بن حسن الجعفي الكوفي، أو الطيب المتنبي، كان من أذكياء =

وكـم لظـلام الليـل عنـدي مـن يـد   تخبـر أن المـانـويـة[1] تكـذب[2]

قيل: نعم، قد يأتي هذا، ولكنا قلنا: إنه متى أضيفت يد القدرة والنعمة إلى الحي استلزمت اليد الحقيقية، وهذا استعمال مطرد غير منتقض.

أما ما ذكر من هذا المثال ونحوه، كقولهم مثلاً: يد الحائط، فهذه الإضافة بينت أن المضاف من جنس المضاف إليه، والإضافة في البعير والفرس وغيرهما من الحيوان كذلك، والإضافة في يد الملك والجن تبين أيضاً أن يديهما من جنسيهما، وكذلك الإضافة في يد الإنسان، وكل ذلك حقيقة، وكذلك إضافة اليدين إلى الرحمة في قوله: ﴿بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [سورة الفرقان: ٤٨]، وإلى النجوى في قوله: ﴿بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [سورة المجادلة: ١٢]، فإن بين يدي الشيء أمامه وقدامه، وهذا مما يتنوع فيه المضاف بتنوع المضاف إليه، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها،

= عصره، وله شعر فائق، نال به مالاً جليلاً، وكان معجباً بنفسه، قتل سنة ٣٥٤هـ.
انظر ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٨٥، وفيات الأعيان ١/ ١٠٢ ـ ١٠٧، البداية والنهاية ١١/ ٢٥٦ ـ ٢٥٩، السير ١٦/ ١٩٩ ـ ٢٠١، لسان الميزان ١/ ١٥٩ ـ ١٦١.

(١) المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير بعد عيسى عليه السلام، وقد أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وقد زعم ماني أن العالم مركب من أصلين قديمين، أحدهما النور، والآخر الظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا، قويين حسّاسين سميعين بصيرين، وكان يقول بالتناسخ.
انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٧١، الملل والنحل ١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٩.

(٢) البيت ورد في ديوان المتنبي ص ٤٦٤، لكنه قال: [عندك]، بدل: [عندي].

وتنوعت بتنوع المضاف إليه[1].

ـ ثانياً: لو سلمنا لهؤلاء المؤولة صحة تأويلهم اليد الواردة في كثير من النصوص، فإن هذا لا يتأتى في النصوص الصريحة في ذلك، والتي لا تحتمل تأويلاً بحال، وذلك كقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥].

وقد سبق أن أهل الكلام أولوا هذه الآية بالنعمة والقدرة والقوة، وقد زعم بعضهم أن النسبة والإضافة فيها مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [سورة يس: ٧١].

قالوا: فلما كانت هذه الآية دالة على أن الله خلق الأنعام بالأيدي، ولا دالة على أن له تعالى أيدي حقيقة، فكذلك قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾[2].

وتأويل الآية بما ذكر باطل من وجوه، وهي:

١ ـ أن تأويل اليدين بالنعمة، كما ذهب إليه من ذهب من المعتزلة ومن وافقهم لا يصح، وذلك لأمور:

(أ) أن اليدين ذكرا في الآية بلفظ التثنية، فتفسيرهما بالنعمة يجعل نعم الله على آدم محصورة بأمرين، وهذا باطل؛ لأن نعم الله لا تعد ولا تحصى، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [سورة إبراهيم: ٣٤]، والقول بأن المراد نعمتين على الخصوص تخصيص بلا مخصص.

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٦٢، ١٦٣.

(٢) انظر: العدل والتوحيد للرسي ص ٢٦٢، ٢٦٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد، متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ٢٣١، تمهيد الأوائل ص ٢٩٧، الباز الأشهب ص ٤٥، أساس التقديس ص ١٦٥.

(ب) أن تفسيرهما بالنعمة يبطل فائدة تخصيص آدم بخلقه لهما؛ لأن آدم وإبليس مشتركان في حصول النعمة لهما من الله تعالى[1].

٢ ـ أن تأويل اليدين بالقوة أو بالقدرة، كما ذهب إليه من ذهب من الأشاعرة ومن وافقهم باطل، لأمرين:

(أ) لأنه يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين؛ لأن جميع المخلوقات مخلوقة بقدرة الله تعالى وقوته، والآية سيقت مساق التخصيص لآدم دون غيره، وذلك بخلقه باليدين دون سائر المخلوقات[2].

وأما قولهم بأن الفائدة من تخصيص آدم بالذكر التشريف والإكرام كما أضاف المؤمنين بلفظ العباد إلى نفسه، وكما أضاف الكعبة إلى نفسه كذلك[3]:

فالجواب: أن إضافة التشريف لا بد أن تكون لمعنى انفرد به المضاف عن غيره، والمعنى الذي انفرد به آدم هو خلق الله له بيديه، بخلاف غيره من المخلوقات حيث خلقها بقوله: كن فيكون[4].

---

(١) انظر: الإبانة ص ٤٣، تمهيد الأوائل ص ٢٩٧، ٢٩٨، أصول الدين ص ١١١، الاعتقاد للبيهقي ص ٣٥، أبكار الأفكار ق/١١٣، شرح المواقف ص ١٧٦، الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٥، ٣٦٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الإبانة ص ٤٣، التوحيد لابن خزيمة ص ٤٩، تمهيد الأوائل ص ٢٩٨، الاعتقاد للبيهقي ص ٣٥، أبكار الأفكار ق/١١٣، الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٥٦، أبكار الأفكار ق/١١٣، غاية المرام ص ١٣٩.

(٤) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٩، ٣٧٠، ضمن مجموع الفتاوى.

(ب) أن اليدين في الآية وردتا بصيغة التثنية، وتأويلها بالقدرة لا يصح، لأن قدرة الله تعالى صفته، وهي مفردة، ولا يصح أن يقال: إن الله تعالى له قدرتان، أو أنه خلق بقدرتيه[1].

٣ ـ وأما تجويزهم التعبير بالتثنية عن الواحد، كما في تأويلهم هذه الآية بالنعمة أو القدرة أو القوة، ومثل ذلك تأويلهم قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]، كما سبق ذلك عنهم[2]، وما ذكروه من الشواهد على ذلك، وجعلهم الآية من هذا القبيل[3]، فيقال فيه:

(أ) أنه لو صح ما ذكروه من الشواهد، وسلم من المعارضة، فإنه على خلاف المشهور الكثير من لغة العرب، فيبقى ما سمع منهم في ذلك على دائرة السماعي القليل الذي يحفظ ولا يطرد، ولا يقاس عليه.

(ب) أنه لو صح ما ذكر وطرد، فلا بد أن يكون في الكلام قرينة تدل على المراد من لفظ الإفراد أو التثنية على الحقيقة.

(ج) ما أشار إليه ابن القيم بقوله: «إنه ليس من المعهود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية، بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة: ١٦٥]، وكقوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [سورة إبراهيم: ٣٤]، وقد يجمع النعم، كقوله: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [سورة لقمان: ٢٠]، وأما أن يقول:

---

(١) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٥، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر ما سبق في ص ٥٧٤ .

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨، أبكار الأفكار ق/ ١١٣، الباز الأشهب ص ٤٥.

خلقتك بقدرتين، أو بنعمتين، فهذا لم يقع في كلامه ولا كلام رسوله ﷺ»[1].

(د) أن النصوص الأخرى الكثيرة تبين بطلان هذا التأويل، وتؤكد بأن تثنية اليدين هنا تثنية حقيقية، وأنهما يدان حقيقيتان لله تعالى.

ومن النصوص التي تؤكد هذا المعنى قوله ﷺ: «يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بيده الأخرى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟».

فهذا النص وأمثاله يؤكد أن اليدين في الآية على بابها الحقيقي، وليس لهما معنى آخر.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ تعليقاً على الأحاديث المثبتة لصفة اليدين لله تعالى:

«فهذا القبض، والبسط، والطي باليمين، والأخذ، والوقوف عن يمين الرحمن، والكف، وتقليب القلوب بأصابعه، ووضع السماوات على أصبع، والجبال على أصبع، [وذكر][2] إحدى اليدين، ثم قوله: وبيده الأخرى، ممتنع فيه اليد المجازية، سواء كانت بمعنى القدرة، أو بمعنى النعمة، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف»[3].

---

(١) مختصر الصواعق ٢/ ١٥٥، ١٥٦.

(٢) في المختصر: [فذكر]، ولعل ما أثبت هو الصواب.

(٣) مختصر الصواعق ٢/١٥٨، وانظر رد الدارمي على المريسي ص ٣٨٨ ــ ٣٩١، ضمن عقائد السلف.

٤ ـ وأما زعمهم بأن قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]، مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [سورة يس: ٧١]، وقولهم: لما كانت هذه الآية الأخيرة غير دالة على أن الله خلق الأنعام بالأيدي، ولا أن الله تعالى يوصف بأنه له أيدي، فكذلك الحال في الآية الأولى.

فالجواب عن هذا بأن يقال: إن بين الآيتين فروقاً جلية، وهي:

(أ) أنه نسب الفعل وأضاف الخلق إليه سبحانه، وذلك في قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾، وأما قوله: ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً﴾، فإنه أضاف الفعل إلى الأيدي، فصار شبيهاً بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [سورة الشورى: ٣٠]، وقوله: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [سورة الحج: ١٠].

(ب) أنه في الآية الأولى وهي قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ ذكر نفسه تعالى بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾، وأما في الآية الأخرى وهي قوله: ﴿عملت أيدينا﴾ فإنه أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع، فصار كقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة القمر: ١٤]، وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [سورة الملك: ١]، و: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [سورة آل عمران: ٢٦] في المفرد، فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، مظهراً أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع؛ لأنها تقتضي التعظيم الذي يستحقه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝﴾ [سورة الفتح: ١].

(ج) أنه في قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ ذكر اليدين بصيغة التثنية،

وعدى الفعل بالباء، وأما قوله: ﴿عملت أيدينا﴾ فإنه ذكر الأيدي بصيغة الجمع، ولم يعد الفعل بالباء[1].

وقد ذكر الإمام الدارمي أن الفعل إذا عدي بالباء كقول القائل: ضربني فلان بيده، وأعطاني الشيء بيده، وكتب لي بيده، فإنه يستحيل أن يراد باليد هنا النعمة، بل لا بد أن تكون اليد التي بها يضرب، وبها يكتب، كما أنه لا يجوز أن تنفى اليد عن الله؛ لأنه وجد في كلام العرب اليد بمعنى النعمة والقوة، ثم قال الإمام الدارمي: «فلما قال الله: ﴿خلقت بيدي﴾ استحال فيها كل معنى إلا اليدين»[2].

وقال شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ:

«أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى، أن يقال: فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك، لأن مجرد قوله: فعلت، كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة»[3].

وقال ابن القيم ــ رحمه الله ــ في تقرير الفرق بين الآيتين من جهة اللفظ والمعنى بعد أن ذكر نحو كلام شيخ الإسلام السابق:

---

(١) انظر هذه الفروق في الرسالة التدمرية ٣/ ٤٥، ٤٦، ضمن مجموع الفتاوى، الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٦، ٣٧٠، ضمن مجموع الفتاوى، الصواعق المرسلة ١/ ٢٦٨ ــ ٢٧٢.

(٢) رد الدارمي على المريسي ص ٣٩٨، ضمن عقائد السلف.

(٣) الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٦ ضمن مجموع الفتاوى.

«ولهذا لما لم يكن خلق الأنعام مساوياً لخلق أبي الأنام قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [سورة يس: ٧١]، فأضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها، ولم يدخل عليها الباء، فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق [أحد][(١)] الموضعين بالآخر، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم على الأنعام، وهذا من أبطل الباطل»[(٢)].

ومما يحسن التنبيه إليه هنا أن قوله تعالى: ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً﴾ دال على إثبات صفة اليدين لله تعالى، وإنما ذكرها بصيغة الجمع؛ لتناسب ضمير الجمع الذي أطلقه الله على نفسه للتعظيم، والتعبير عن المثنى بصيغة الجمع سائغ في اللغة إذا أمن اللبس، كما قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة: ٣٨]، أي: يديهما، وكذلك قوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [سورة التحريم: ٤]، أي: قلباكما، فكذلك قوله: ﴿مما عملت أيدينا﴾[(٣)].

٥ ــ وأما الزعم بأن إثبات اليدين حقيقة لله يلزم منه التجسيم وتشبيه الله بخلقه، فقد سبق الرد على هذه الشبهة، وتبين أن هذا اللازم إنما يلزم من أثبت يدين مماثلتين لأيدي المخلوقين، أما من أثبت يدين تليقان بالله، لا تشبهان أيدي المخلوقين فإن هذا لا يلزمه ما ذكروه، لأن إثبات يدين حقيقيتين تليقان بالله تعالى، هو مثل إثبات علم وقدرة وحياة وسمع وبصر يليق بالله تعالى، ثم إن طرد قولهم إنكار جميع صفات الله

---

(١) ساقطة من المختصر المطبوع.

(٢) مختصر الصواعق ٢/ ١٥٧.

(٣) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٧٠ ضمن مجموع الفتاوى، الصواعق المرسلة ١/ ٢٦٦.

تعالى؛ لأنا لا نشاهد في الخارج متصفاً بها إلا المخلوق كما سبق بيان ذلك.

ويقال أيضاً: إن هذا التوهم باطل؛ لأنه ليس في المخلوقات يد تمسك السماوات السبع وتطويها، ويد تقبض الأرضين السبع، ولا أصبع توضع عليها الأرض، وأصبع توضع عليها الجبال، ولا غير ذلك، مما ورد في كثير من النصوص الشرعية المثبتة لصفة اليد[1].

فالواجب إثبات اليدين لله تعالى على الوجه اللائق به سبحانه، دون تأويل ولا تحريف لمعناها الظاهر المفهوم من سياق النصوص.

٩ ـ القـدم:

ثبت وصف الله سبحانه وتعالى بأن له قدماً في كثير من الأحاديث، ومن ذلك ما رواه مسلم عن أنس بن مالك، أن النبيّ ﷺ قال: «لا تزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العزة تبارك وتعالى قدمه، فتقول: قط قط، وعزتك، ويزوي بعضها إلى بعض»[2].

وفي لفظ: «حتى يضع الجبار فيها قدمه»[3].

وفي الحديث الآخر عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال النبيّ ﷺ: «تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم،

---

(١) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٧ ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ١٦٣.

(٢) رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، رقم ٣٧، ٤/ ٢١٨٧.

(٣) انظر ابن خزيمة في التوحيد، باب ذكر إثبات الرجل لله عز وجل ص ٦١.

قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذاب أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملؤها، فأما النار فلا تمتلىء حتى يضع رجله فتقول قط قط، فهنالك تمتلىء، ويزوي بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحداً، وأما الجنة فإن الله عز وجل ينشىء لها خلقاً»[1].

وقد سئل الإمام أحمد عن الحديث الذي فيه أن الله يضع قدمه في النار، فقال: صحيح، وجعل من يفسره بغير ظاهره جهمياً[2].

وبوب ابن خزيمة لذلك، فقال: «باب ذكر إثبات الرجل لله عز وجل، وإن رغمت أنوف المعطلة الجهمية الذين يكفرون بصفات خالقنا عز وجل التي أثبتها الله لنفسه..»[3].

وكلام السلف في إثبات القدم لله تعالى والرد على من أوّلها معروف مشهور[4].

وقد أول أهل الكلام القدم عدة تأويلات، وهي:

١ ـ أن المراد بالقدم قدم بعض خلقه، وهي أقدام الجبارين، وعبر عن المجموع بلفظ الوحدان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢﴾ [سورة العصر: ٢].

---

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن ـ سورة ق ٦/٤٨، ومسلم بنحوه في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٣٥، ٤/٢١٨٦.

(٢) انظر النقول عن الإمام أحمد في ذلك في: إبطال التأويلات ص ١٠٦.

(٣) التوحيد لابن خزيمة ص ٦٠.

(٤) انظر: رد الدارمي على المريسي ص ٤٢٣ ـ ٤٢٨، إبطال التأويلات ص ١٠٥ ـ ١١٤.

ويحتمل أن يكون المراد بذلك قدم جبار معين، ويكون الله تعالى ألهم النار طلب المزيد إلى حين وضع قدم ذلك الجبار المعين فيها[1].

٢ ــ أن المراد به مالك خازن النار[2].

٣ ــ أن القدم هو المتقدم، وهم الكفار الذين سبق في علم الله أنهم من أهل النار[3].

٤ ــ أن القدم خلق من خلق الله يخلقه يوم القيامة، فيسميه قدماً، ويضيفه إليه من طريق الفعل والملك يضعه في النار فتمتلىء منه[4].

٥ ــ أن هذا مجاز عن إسكات النار، وزوي بعضها إلى بعض، كما يقال لمن سعى لإزالة خصومة وتسكين فتنة: إن فلاناً وضع رجله في هذه الواقعة، ووضع قدمه فيها، وكما يقال: لك قدم مبارك[5].

وأما الألفاظ التي يذكر فيها لفظ «الرجل» بدل «القدم» فقد شكك في صحة ثبوتها بعضهم، كما فعل ذلك ابن فورك[6]، وابن الجوزي[7]،

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ٤٥، أصول الدين ص ٧٦، الإرشاد ص ١٦٣، أبكار الأفكار ق/١١٦، غاية المرام ص ١٤١.
(٢) انظر: أبكار الأفكار ق/١١٦.
(٣) انظر: مشكل الحديث ص ٤٤، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٤٤، الإرشاد ص ١٦٣، الفصل ٢/١٦٧، الباز الأشهب ص ٨٣، ٨٤.
(٤) انظر: مشكل الحديث ص ٤٥.
(٥) انظر: أساس التقديس ص ١٨٦.
(٦) انظر: مشكل الحديث ص ٤٦.
(٧) انظر: الباز الأشهب ص ٨٤.

وكذلك الرازي، بل إن الرازي ضعف حتى الأحاديث التي جاءت بلفظ «القدم»[1].

وقد ذكروا للفظ «الرجل» بعض التأويلات حتى من قبل بعض من شكك في صحة هذا اللفظ، فقالوا في تأويلها:

١ ــ أن المراد رجل بعض خلقه، والإضافة للتملك[2].

٢ ــ أن المراد بالرجل الجماعة الكثيرة، كما يقال: رجل جراد[3]، أي: قطعة كبيرة منه، وهذا هو الذي ذكره أكثرهم[4].

وهذه التأويلات التي ذكرها أهل الكلام للفظ القدم والرجل، كلها تأويلات بعيدة، كما اعترف بذلك الآمدي[5]، بل هي تأويلات باطلة مخالفة لسياق النصوص ومعانيها الظاهرة، كما أنها مخالفة لمذهب السلف الصالح في الإيمان بنصوص الصفات على الوجه اللائق بالله سبحانه.

ويمكن أن يرد على تأويلات أهل الكلام للقدم والرجل بما يلي:

١ ــ أن تأويل القدم والرجل الواردة في الحديث بقدم أو رجل بعض خلقه، والقول بأن الجبار أحد الجبابرة، أو جنس الجبابرة، أو هو مالك خازن النار، فهذا باطل من وجوه:

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ١٨٦.

(٢) انظر: مشكل الحديث ص ٤٦.

(٣) انظر: ترتيب القاموس ٢/ ٢٨٩.

(٤) انظر: مشكل الحديث ص ٤٦، الفصل ٢/ ١٦٧، الباز الأشهب ص ٨٤، ٨٥، وانظر: تأويلات القدم والرجل في فتح الباري ٨/ ٥٩٦.

(٥) انظر: أبكار الأفكار ق/ ١١٦.

(أ) الضمير في قوله: «قدمه»، و«رجله» الوارد في الحديث إنما يرجع إلى المذكور المتقدم، والذي تقدم ذكره هو الله سبحانه.

(ب) وأما قول بعضهم بأن المقصود بـ«الجبار» الوارد في أحد ألفاظ الحديث إنما هو جبار من الجبابرة، أو هو جنس من الجبابرة، فهذا باطل أيضاً؛ لأنه ورد في روايات الحديث الكثيرة التصريح بأن الواضع هو ربّ العزة تبارك وتعالى.

(ج) أنه ثبت أن النار تقول بعد وضع الله فيها قدمه: «وعزتك»، وهذه صفة تختص بالله تعالى، وقسم منها بالله سبحانه، خرج منها مخرج الخضوع والتذلل، ولا يجوز أن تكون هذه صفة لمن وضع فيها من الجبابرة كما لا يجوز أن تقسم بهم[1].

(د) وأما من زعم بأن المراد بالجبار مالك خازن النار؛ فهذا تخرص لا دليل عليه، ومما يبين بطلانه الوجوه السابقة، وصراحة الأحاديث التي تدفع هذا التأويل، ولهذا لم يرتض الجرجاني ــ وهو من كبار الأشاعرة ــ هذا التأويل ولا التأويلات السابقة، فقال: «وتأويل الجبار بمالك خازن النار، أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت إليه»[2].

٢ ــ وأما تأويل القدم بالمتقدم من المشركين الذي سبق في علم الله أنهم من أهل النار، فباطل من وجوه:

(أ) أن الضمير في قوله: «قدمه» عائد إلى المذكور، والمذكور في

---

(١) انظر: إبطال التأويلات ص ١١٠.

(٢) شرح المواقف ص ١٧٨، ١٧٩.

الخبر هو الله سبحانه، فأما المتقدم من الكفار فلم يتقدم ذكرهم، فلا يصح إرجاع الضمير إليهم.

(ب) أن هذا التأويل يسقط فائدة التخصيص بالنار؛ لأن المتقدم بفعل الخير يجعله الله في الجنة، فلو كان المراد بالقدم المتقدم لم يكن لتخصيصه بالنار فائدة، بل يكون وضع القدم شاملاً للجنة والنار على السواء، لكن لما كان وضع القدم خاصاً بالنار، وجب حمله على ظاهره ليفيد فائدة.

(ج) أن النار تقول إذا وضعت فيها القدم: «وعزتك»، وقد علمنا أن هذا اللفظ لا يجوز استعماله في حق غير الله، فدل على أن القدم إنما هي قدم الله التي هي صفته سبحانه[1].

(د) أن ظاهر الأحاديث يدل على أن وضع القدم في النار إنما يكون بعد مصير الأشقياء والكفار إليها، وإلقاء الله إياهم فيها، كما قال ﷺ: «لا تزال جهنم يلقى فيها، وتقول هل من مزيد، حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط، بعزتك وكرمك، ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشىء الله لها خلقاً فيسكنهم فضل الجنة»[2].

ويلزم على هذا القول الذي فسر وضع القدم في النار بوضع الكفار فيها أن يكون الله وضع في النار غير الكفار فلما سألت المزيد وضع فيها أهلها المستحقين لها، وهم الكفار، أو أن الله يلقيهم في النار مرتين، وبطلان هذا ظاهر[3].

---

(١) انظر: إبطال التأويلات ص ١٠٨ ـ ١١٠.

(٢) رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٣٨، ٤/٢١٨٨.

(٣) انظر: رد الدارمي على المريسي ص ٤٢٥ ضمن عقائد السلف.

٣ ــ وأما الزعم بأن المراد بالقدم خلق يخلقه الله فيضعه في النار لتمتلىء، فهذا باطل من وجوه:

(أ) أنه قول لا دليل عليه، بل هو مبني على الظن الكاذب.

(ب) أن هذا القول ينافي ما علم من حكمة الله وعدله من كونه لا يعذب أحداً بلا ذنب.

(ج) أن النار إنما تمتلىء ــ كما جاء في الأحاديث ــ بوضع الله تعالى فيها رجله وانزواء بعضها إلى بعض، أي: قرب بعضها إلى بعض، كما يقال: انزوى القوم بعضهم إلى بعض إذا تدانوا وتضاموا[١].

فامتلاؤها وضيقها إنما يحصل بهذا، لا بخلق ناس لهم لم يعملوا شراً قط[٢].

---

(١) انظر: ترتيب القاموس ٢/ ٤٦٠، النهاية لابن الأثير ٢/ ٣٢٠، ٣٢١.

(٢) وأما حديث «وإنه ينشىء للنار من يشاء فيلقون فيها» الذي رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى: (إن رحمة الله قريب من المحسنين) ٨/ ١٨٦، فقد نقل الحافظ ابن حجر عن أبي الحسن القابسي قوله: المعروف في هذا الموضع أن الله ينشىء للجنة خلقاً، وأما النار فيضع فيها قدمه، قال: ولا أعلم في شيء من الأحاديث أنه ينشىء للنار خلقاً إلا هذا. انتهى... وقد قال جماعة من الأئمة إن هذا الموضع مقلوب، وجزم ابن القيم بأنه غلط، وكذا أنكر الرواية شيخنا البلقيني...».

ثم ذكر الحافظ ابن حجر بعض التأويلات التي أول بها هذا الكلام. انظر: فتح الباري ١٣/ ٤٣٦، ٤٣٧.

وقال ابن القيم رحمه الله: «وأما اللفظ الذي وقع في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة: «وإنه ينشىء للنار من يشاء فيلقى فيها فتقول هل من مزيد» فغلط من بعض =

وأما الجنة فيملأ الله ما يكون فيها من فضل بأن ينشىء لها خلقاً، كما ورد في الحديث السابق قريباً، وذلك لسعة فضل الله وسابغ إنعامه، وتحقيقاً لوعده حينما قال للجنة والنار: «ولكل واحدة منكما ملؤها»، فالجنة يحصل ملؤها بخلق أقوام لها، والنار يحصل ملؤها بوضع الله قدمه فيها، وانزواء بعضها إلى بعض[1].

٤ ــ وأما تأويل الحديث بأنه مجاز عن إسكات النار، وزوي بعضها إلى بعض، فهذا باطل، وقد سبق الكلام في المجاز، وبيان فساد التدرع به لإبطال الصفات، كما أن ألفاظ الحديث المتنوعة صريحة في أن الله سبحانه هو الذي يضع قدمه حقيقة في النار على الوجه اللائق به سبحانه، وهذا أمر غير ممتنع، ولا محذور فيه لمن قدر الله حق قدره، وعرف عظمته سبحانه، وأنه لا تحيط به الأفهام، ولا يدرك كنهه الأنام، فالواجب حمل النصوص على ظاهرها، وإمرارها كما جاءت على ما أراد الله ورسوله ﷺ.

٥ ــ وأما ما ورد في بعض ألفاظ الحديث من التعبير عن «القدم» بـ«الرجل» فهي روايات ثابتة، ولا يصح التشكيك في صحتها، ولذلك قال الحافظ ابن حجر حينما ذكر قول من ضعفها: «وهو مردود، لثبوتها في الصحيحين»[2].

= الرواة انقلب عليه لفظه، والروايات الصحيحة ونص القرآن يرده، فإن الله سبحانه أخبر أنه يملأ جهنم من إبليس وأتباعه، فإنه لا يعذب إلا من قامت عليه حجته، وكذب رسله. . .» حادي الأرواح ص ٢٨٤.

(١) انظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص ٣٣١، ٣٣٢.

(٢) فتح الباري ٨/ ٥٩٦.

٦ ــ وأما تأويل الرجل الواردة في هذه الأحاديث بالجماعة الكثيرة، كما يقال: رجل جراد، فهذا باطل من وجهين:

(أ) لأن الضمير يرجع إلى المذكور المتقدم، وهو الله سبحانه كما صرح باسمه في الحديث[1].

(ب) أن «الرجل» وإن كانت قد تطلق في اللغة على الجماعة فلا يصح ولا تصلح إرادة هذا المعنى في سياق الحديث[2]، ولأن الرجل وردت في بعض روايات الحديث بلفظ «القدم»، وهذا يدل على أن الرجل والقدم كلاهما من صفات الرب تعالى الذاتية التي نؤمن بها كسائر صفاته، ونثبتها على الوجه اللائق بالله سبحانه بلا تكييف ولا تحريف.

ثم إن جميع اللوازم التي ذكرها بعض أهل الكلام وجعلوها سبباً في عدم إثبات صفة القدم لله على الوجه الحقيقي، كقولهم: إنه يلزم من وضع القدم في النار الاحتراق، وغير ذلك[3] من اللوازم كلها باطلة وغير لازمة، وإنما كان منشؤها من علم الكلام المذموم، ومن تشبيه الله بخلقه، وكونهم لا يفهمون من هذه الصفات إلا ما يفهمونه من صفات المخلوقين، وإلا فلو حملوها على الوجه اللائق به سبحانه لآمنوا بالكتاب كله، ولما وقعوا في التناقض والإلحاد في آيات الله وصفاته، وقد سبق الرد على شبهتهم هذه في الكلام على تأويلهم صفة الغضب والضحك والعين.

---

(١) انظر: إبطال التأويلات ص ١١١.

(٢) انظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص ٣٢٩.

(٣) انظر: الباز الأشهب ص ٨٦، أساس التقديس ص ١٨٥، ١٨٦.

١٠ ــ الرؤيـة:

تواترت النصوص الصريحة من الكتاب والسنّة على رؤية المؤمنين لربهم سبحانه وتعالى يوم القيامة، يرونه عياناً بأبصارهم كما يرون القمر ليلة البدر.

فمن أدلة الرؤية قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣].

وفي الحديث عن قيس، عن جرير، قال: كنا جلوساً عند النبيّ ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا».

ــ وقد أول أهل الكلام المعتزلة ومن تبعهم نصوص الرؤية بتأويلات بعيدة، لا يشهد لها سياق الكلام، ولا ظاهر الخطاب.

وشبهة المعتزلة ومن تبعهم في نفي الرؤية اعتقادهم أن إثبات الرؤية يؤدي إلى أن يكون الله تعالى جسماً محدوداً في جهة ومكان مخصوص[1].

وسأقتصر في ذكر تأويلهم لنصوص الرؤية على تأويلاتهم للآية والحديث السابق ذكرهما؛ لأن المقصود ذكر أمثلة لتأويلات أهل الكلام التعسفية لنصوص الصفات.

فأما قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣].

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٦٧٣، ٦٨٣، والكشاف للزمخشري ٢/ ١١٢.

فقد أولوا الآية بعدة تأويلات، فقالوا: إن النظر في اللغة العربية له عدة استعمالات، وليس خاصاً برؤية العين[1]، ولما كانت رؤية الله بالعين مستحيلة عندهم حملوا نظر الوجوه في الآية على أحد المعاني التالية:

١ ـ أن معنى «ناظرة» أي: منتظرة ثواب الله وكرامته ورحمته[2].

٢ ـ أن النظر هو تقليب الحدقة طلباً للرؤية، ومعلوم أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره[3].

٣ ـ النظر هو التفكر بالقلب طلباً للمعرفة[4].

٤ ـ أن «إلى» في قوله: (إلى ربها ناظرة) واحدة الآلاء التي هي النعم، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقبة[5].

وأما الحديث فقد تأولوا الرؤية فيه على معنى العلم.

يقول القاضي عبد الجبار: «المراد به سترون ربكم يوم القيامة، أي: ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر، وعلى هذا قال:

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٦٧٣، ٦٧٤.

(٢) انظر: العدل والتوحيد للرسي ص ٢٦٠، الجامع الصحيح للربيع بن حبيب ص ٢٢٦، ٢٣١، المختصر في أصول الدين ص ٣٣٧، ضمن رسائل العدل والتوحيد، شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥، الكشاف للزمخشري ٤/ ١٩٢.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٢، ٢٤٧، متشابه القرآن ص ٦٧٤.

(٤) انظر: متشابه القرآن ص ٦٧٤.

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦، المواقف ص ٣٠٥.

لا تضامون في رؤيته، أي: لا تشكون في رؤيته، فعقبه بالشك، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك»[1].

ثم أورد بعض الأدلة على مجيء الرؤية بمعنى العلم، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [سورة الفرقان: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝﴾ [سورة الفيل: ١].

والمقصود أن نفاة الرؤية حملوا الرؤية في هذا الحديث ونحوه على معنى العلم[2].

وهذه التأويلات التي ذكروها للآية والحديث مخالفة لما تواتر وتنوع من ألفاظ وعبارات صريحة في إثبات رؤية المؤمنين لربهم عياناً يوم القيامة.

وقد اتفق على القول بالرؤية الأنبياء والمرسلون، وجميع الصحابة والتابعين، وأئمة الإسلام على تتابع القرون[3].

ـ ويمكن الرد على ما ذكر النفاة من تأويلات بما يلي:

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٠.
ومما ينبغي أن يعلم أن هذا التأويل من القاضي عبد الجبار هو عنده على فرض صحة هذا الحديث، وإلا فإنه قد صرح بأنه يجب القطع على أنه كذب على النبيّ ﷺ وأنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٨.

(٢) انظر: رد الدارمي على المريسي ص ٤١٣ ضمن عقائد السلف.

(٣) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ١٢٢، ضمن الجزء الأول من مجموعة الرسائل المنيرية، والشرح والإبانة لابن بطة ص ١٩٢، الشريعة للآجري ص ٢٥٢، مجموع الفتاوى ٦/ ٤٨٥، منهاج السنّة ١/ ٢٨٨، حادي الأرواح ص ٢٠٢، ٢٤٧، وغيرها.

أولاً: أن ما ذكروه من استعمالات النظر في اللغة، يقال فيه:

لا شك أن النظر في اللغة له عدة استعمالات.

فإن عدي بنفسه فمعناه التوقف والانتظار، كقوله تعالى: ﴿ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾ [سورة الحديد: ١٣].

وإن عدي بفي، فمعناه التفكر والاعتبار، كقوله: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٥].

وإن عدي باللام فمعناه الرأفة، يقال: نظر الأمير لفلان.

وإن عدي بإلى فمعناه المعاينة بالأبصار، كقوله: ﴿ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ ﴾ [سورة الأنعام: ٩٩][1].

وعلى هذا يقال: إنه لا يصح أن يراد بالآية نظر التفكر والاعتبار؛ لأن الآخرة ليست بدار استدلال واعتبار.

ولا يصح أن يكون الله سبحانه أراد نظر التعطف والرحمة؛ لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

كما لا يصح أن يراد بالآية الانتظار، لما يلي:

(أ) لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه.

---

(١) انظر هذا التفصيل في: الإبانة ص ١٣، الاعتقاد للبيهقي ص ٥٥، الإرشاد للجويني ص ١٨٢، نهاية الإقدام ص ٣٦٩، حادي الأرواح ص ٢١٠، المواقف ص ٣٠٥، تفسير القرطبي ١٩/١٠٩.

(ب) لأن نظر الانتظار يكون معه تنغيص وتكدير غالباً، وهذا لا يكون في الجنة، فإن النعم تأتيهم دون انتظار لها، والجنة فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، من العيش السليم، والنعيم المقيم.

(ج) نظر الانتظار لا يكون مقروناً بإلى، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار «إلى»، ألا ترى أن الله ـ عز وجل ـ لما قال: ﴿ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً ﴾ [سورة يس: ٤٩] لم يقل: «إلى»، إذ كان معناه الانتظار[1].

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة تعين أن يكون المراد بالآية نظر العينين اللتين في الوجه حقيقة إلى الله عز وجل.

ثم إنه على فرض التسليم بأن النظر المعدى بإلى قد يراد به الانتظار فإن إضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية، وتعديته بأداة إلى الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على أن المراد بالنظر المضاف إلى الوجه المعدى بإلى خلاف حقيقته وموضوعه، صريح في أن الله سبحانه أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى ذات الرب جل جلاله[2].

ـ **ثانياً**: وأما الزعم بأن المراد بالنظر هنا تقليب الحدقة طلباً للرؤية، والاستدلال بقولهم: نظرت إلى الهلال فلم أره، فباطل من وجهين:

١ ـ أنه لم يصح عن العرب: نظرت إلى الهلال فلم أره، بل يقال:

---

(١) انظر: الإبانة ص ١٣، ١٤، الاختلاف في اللفظ ص ٢٣٨، ضمن عقائد السلف، الاعتقاد للبيهقي ص ٥٥، ٥٦.

(٢) انظر: الإبانة ص ١٤، التمهيد للباقلاني ص ٣٠٣، حادي الأرواح ص ٢١٠.

نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال، ولو صح عنهم هذا القول فإنه يكون على التقدير المذكور.

٢ ـ أن الآية سيقت مساق النعمة والامتنان، وتقليب الحدقة طلباً للرؤية دون رؤية لا يكون فيه نعمة، بل فيه حسرة على فوات المطلوب[١].

ـ **ثالثاً**: وأما قولهم بأن «إلى» في قوله: (إلى ربها ناظرة) واحد الآلاء التي هي النعم، فهذا باطل؛ لأن واحد الآلاء يكتب بالألف لا بالياء، ولما سبق من أن الجنة لا انتظار فيها؛ لما يلزم عليه من التكدير والتنغيص غالباً، وهذا ينافي تمام النعيم الذي وعدوا به، ومن المعلوم أنهم في نعيم مقيم، وكلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم[٢].

ـ **رابعاً**: وأما تأويل قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم» بمعنى: ستعلمون ربكم، فهذا باطل من وجوه:

١ ـ لأن جميع الناس يوم القيامة مؤمنهم وكافرهم يعلمون ربهم، ويوقنون به، ولا يعتريهم في ذلك شك، فالعلم بالله يوم القيامة والإيقان به ليس خاصاً بالمؤمنين، والحديث سيق مساق التخصيص وبيان النعمة والامتنان على المؤمنين دون الكافرين، فدل على أن الرؤية في الحديث غير العلم.

٢ ـ أنه يلزم على هذا القول أن المؤمنين يموتون وهم غير عالمين بربهم، بل لا يعلمونه إلا يوم القيامة، ومعلوم أن هذه حال الكافرين، وأن

---

(١) انظر: المواقف ص ٣٠٦.

(٢) انظر: الإبانة ص ١٣، الأربعين للرازي ص ٢٠٩، ٢١٠، المواقف ص ٣٠٥، تفسير القرطبي ١٩/ ١١٠.

من مات وهو لا يعلم ربه، ولا يوقن بخالقه فمصيره إلى النار، ولن ينفعه الإيمان والعلم والإيقان بالله يوم القيامة.

٣ ــ أن في الحديث ما يرد هذا التفسير، وهو قولهم: «هل نرى ربنا؟» فهم قد علموا قبل أن يسألوه أن الله ربهم، لا يعتريهم في ذلك شك ولا ريبة[١].

٤ ــ فإن قالوا: إن المراد بالعلم الحاصل للمؤمنين العلم الضروري الذي لا يلزم منه مؤنة النظر وتعب الفكر[٢].

قيل: إن العلم الضروري بالله تعالى حاصل للمؤمنين الموقنين في هذه الدار الدنيا، دون مؤنة نظر ولا تعب فكر، وإنما يحصل الريب والشك وعدم اليقين عند أهل الكلام المذموم الذين شوشت على أذهانهم الاستدلالات المنطقية، والإيرادات العقلية، حتى صار فيهم من يشك في الموجودات والقطعيات.

٥ ــ أن «رأى» تكون علمية وبصرية، أي: بمعنى علم، وبمعنى: أبصر، ويمكن التفريق بينهما بسياق الكلام وقرائن الحال، كما أن «رأى» العلمية تنصب مفعولين، بخلاف «رأى» البصرية، فإنما تنصب مفعولاً واحداً[٣].

وقد دل سياق الحديث على أن الرؤية فيه إنما هي الرؤية البصرية لا العلمية، ولأنها لم تنصب إلا مفعولاً واحداً.

---

(١) انظر: رد الدارمي على المريسي ص ٤١٤، ٤١٥، ص ٥٤٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٧١.

(٣) انظر: أوضح المسالك ٢/ ٤١.

وبهذا ندرك بطلان تأويلات أهل الكلام لنصوص الرؤية، وبعدهم عن الصواب في ذلك.

وأما شبهتهم في ذلك، وهي قولهم إنه يلزم على إثبات الرؤية أن يكون الله جسماً في مكان وجهة مخصوصة، فالجواب عن ذلك أن يقال:

وأما لفظ الجسم فقد سبق الكلام فيه.

وأما لفظ المكان والجهة فهي من الألفاظ المبتدعة، وهي ـ كما سبق ـ «لا تطلق نفياً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها.

وأما إن أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى.

وإن جمع بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل[1].

فأما لفظ المكان فيقال فيه: إن أريد به أمر وجودي محيط بالله تعالى، أو شيء يحتاج الله إليه، فهذا لا ريب في نفيه، وأهل السنّة لا ينسبون هذا المعنى لله تعالى؛ لأن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، وقد ثبت أن الخالق تعالى بائن عن المخلوق، مستغنٍ عمن سواه.

وإن أريد بالمكان أمر عدمي، فالأمر العدمي ليس بشيء، وهو سبحانه بائن عن خلقه، فإذا سمى المبتدع العدم الذي فوق العالم مكاناً، وقال:

---

(١) منهاج السنّة ٢/ ٥٥٤.

يمتنع أن يكون فوق العالم؛ لئلا يكون محصوراً ومتحيزاً، فهذا المعنى باطل؛ لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه، وقد علم بالعقل والشرع أنه بائن عن خلقه[1].

وكذلك الأمر بالنسبة للجهة، فإن أريد بها أمر وجودي يحيط بالله تعالى ويحويه، ويكون حيزاً له، فهذا المعنى باطل قطعاً.

وأما إن أريد بها أمر عدمي فالعدم لا شيء، وما كان في جهة عدمية، أو حيز عدمي، ليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل: هذا ليس في شيء، وبين قوله: هو في العدم، أو أمر عدمي[2].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«قول القائل: «إن الله في جهة أو حيز أو مكان، إن أراد به شيئاً موجوداً غير الله فذلك من جملة مخلوقاته ومصنوعاته، فإذا قالوا ــ يعني أهل السنّة ــ إن الله فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه، امتنع أن يكون محصوراً أو محاطاً بشيء موجود غيره، سواء سمي مكاناً أو جهة أو حيزاً أو غير ذلك، ويمتنع أيضاً أن يكون محتاجاً إلى شيء من مخلوقاته: لا عرش ولا غيره، بل هو بقدرته الحامل للعرش ولحملته، فإن البائن عن المخلوقات العالي عليها يمتنع أن يكون في جوف شيء منها...

وإن أراد بمسمى الجهة والحيز والمكان أمراً معدوماً، فالمعدوم ليس شيئاً، فإذا سمى المسمى ما فوق المخلوقات كلها حيزاً وجهة ومكاناً، كان المعنى أن الله وحده هناك، ليس هناك غيره من الموجودات لا جهة ولا حيز

---

(1) انظر: درء التعارض ٦/ ٢٤٩، منهاج السنّة ٢/ ١٤٤، ١٤٥، ٥٥٦.

(2) انظر: درء التعارض ١/ ٢٥٣، ٣/ ٥٥، ٥٦.

ولا مكان، بل هو فوق كل موجود من الأحياز والجهات والأمكنة وغيره سبحانه وتعالى»[1].

ولعل هذه الأمثلة العشرة كافية لتجلية موقف أهل الكلام من نصوص الصفات، وبيان تعسفهم في تأويلها، وتدرعهم بأوهى الشبه وأبعد المناسبات والاحتمالات ليطوعوا النصوص ويحرفوها عن معانيها الظاهرة، ليدفعوا معارضتها لما قرروه وقعّدوه من القواعد الباطلة والشبه الزائفة.

● ● ●

(١) درء التعارض ٧/ ١٥ ــ ١٧ باختصار.

المبحث الخامس

التأويل في نصوص القدر عند أهل الكلام

الإيمان بالقدر هو أحد الأركان الستة الواردة في حديث جبريل عليه السلام حينما سأل الرسول ﷺ عن الإيمان، فعد أركانه، وذكر منها: الإيمان بالقدر خيره وشره[1].

ومن المعلوم من أصول الإيمان أن كل شيء بقضاء الله وقدره، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [سورة القمر: ٤٩].

فكل ما في الكون مما كان وما هو كائن وما سيكون، كل ذلك قد علمه الله وكتبه وقدره، لا يخرج شيء عن حكم الله وقضائه وإرادته، فكل ما في الوجود فهو خلقه وملكه تعالى، بما في ذلك أفعال العباد من طاعات ومعاصي.

وقد وردت في القرآن آيات تثبت المشيئة لله، وآيات تثبت المشيئة للعبد، كما قال تعالى: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة الأنعام: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان ١، ١/٣٦، ٣٧.

فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [سورة التكوير: ٢٨، ٢٩].

ووردت آيات تبين أن الله خالق كل شيء، وآيات تنسب الأفعال للعباد، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ۝٦٢﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ۝١٠﴾ [سورة الحج: ١٠]، وقال: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ ۝٧٥﴾ [سورة غافر: ٧٥]، وقال: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [سورة فصلت: ٤٦]، وقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٩٠﴾ [سورة النمل: ٩٠].

كما وردت آيات تنسب الضلال للعبد، وآيات تنسب الإضلال لله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ۝٧٧﴾ [سورة المائدة: ٧٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ۝٢٣﴾ [سورة الزمر: ٢٣]، وقال: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ ۗ﴾ [سورة الأنعام: ٣٩].

وجاءت أيضاً آيات تضيف الهداية لله، وآيات أخرى تجعل الاهتداء من قبل العبد، كما قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٨]، وقال: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ﴾ [سورة الأنعام: ٨٨]، وقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢﴾ [سورة الشورى: ٥٢].

وقد ضل في هذا الباب ــ إجمالاً ــ طائفتان، وهما:

١ ــ الجبريـة.

٢ ــ القدرية النفاة.

ــ فأما الجبرية فهم الذين سلبوا العبد قدرته واختياره، فزعموا أنه لا فعل للعبد أصلاً، وأن حركاته بمنزلة حركة الجمادات، لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار، فهم أثبتوا القدر، وآمنوا بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن ــ وهذا حق ــ ولكنهم غلوا حتى نفوا الحكم وتأثير الأسباب في الجمادات والحيوانات، وأنكروا أن يكون للحيوان من الإنسان وغيره فعل يفعله بقدرته، وهؤلاء قد أعرضوا عن الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وأفرطوا حتى أفضى بهم الأمر إلى الإلحاد، فصاروا من جنس المشركين الذين قالوا ما حكاه الله عنهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨][1]، وما حكاه عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم ۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [سورة الزخرف: ٢٠].

وقد تعلق هؤلاء الجبرية ببعض آي الكتاب العزيز مما فيه نسبة الخلق كله والفعل إلى الله تعالى، كقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة الرعد: ١٦]، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [سورة الأنفال: ١٧]، وقول

---

(١) انظر: أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمه والتعليل ٨/٩٩، ١٠٠، ضمن مجموع الفتاوى، لوامع الأنوار البهية ١/٣٠٦، ٣٠٧.

سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة الواقعة: ٦٣، ٦٤]، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [سورة النجم: ٤٣]، وغير ذلك من الآيات[1] التي قد يفهم بعض الناس من ظاهرها أن العبد ليس له قدرة ولا تأثير حقيقي في فعله، بل هو مقسور ومجبور على أفعاله، وليس له اختيار فيها.

وهؤلاء الغلاة من الجبرية احتجوا بمشيئة الله العامة وقدره على محبته لما شاءه، ورضاه به، وإذنه فيه، فجمعوا بين أنواع من الضلال: معارضة الأمر بالقدر ودفعه به، والإخبار عن الله أنه يحب ذلك منهم ويرضاه حيث شاءه وقضاه، وأن لهم الحجة على الرسل بالقضاء والقدر[2].

وهذا المذهب الغالي هو مذهب جهم بن صفوان وأتباعه، وهم أول من قال إن العبد مجبور، وأنه لا فعل له أصلاً، وليس بقادر أصلاً[3].

وقد وقع في ذلك كثير ممن ينتسب إلى التصوف والزهد والعبادة[4].

ـ ومما ينبغي أن يعلم أن هؤلاء الجبرية قاربهم في بدعتهم الأشاعرة القائلون بكسب العبد لفعله، وقد فسروا كسبه إياه بأنه: «مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل في وجوده سوى كونه

---

(١) انظر هذه الأدلة والكلام عليها في: الاعتقاد للبيهقي ص ٧٣، ٧٤، شرح الأصول الخمسة ص ٣٧٩، ٣٨٦، شفاء العليل ص ١٣٠، مجموع الفتاوى ٨/ ١٧، ١٨.

(٢) انظر: شفاء العليل ص ٣٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٠.

(٤) انظر: أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٨/ ٩٩، ١٠٠، ضمن مجموع الفتاوى.

محلاً له»[1].

وهؤلاء في الحقيقة يؤول مذهبهم إلى مذهب الجهمية الذين سلبوا العبد قدرته واختياره، ولذلك يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وكثير من المتأخرين من المثبتين للقدر من أهل الكلام ومن وافقهم سلكوا مسلك جهم في كثير من مسائل هذا الباب، وإن خالفوه في بعض ذلك إما نزاعاً لفظياً، وإما نزاعاً لا يعقل، وإما نزاعاً معنوياً، وذلك كقول من زعم أن العبد كاسب ليس بفاعل حقيقة، وجعل الكسب مقدوراً للعبد، وأثبت له قدرة لا تأثير لها في المقدور»[2].

ولما كان مذهب الأشاعرة في القدر يؤول في الحقيقة إلى مذهب الجبرية الجهمية، صرح بالجبر بعضهم، فقال الإيجي: «إن العبد مجبور في جميع أفعاله»[3].

ويقول الجويني مقرراً بأن قدرة العبد لا تأثير لها أصلاً في أفعاله:

«فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها»[4].

---

(١) شرح المواقف للجرجاني ص ٢٣٧.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٦، ٤٦٧.

(٣) المواقف ص ٣٢٤.

(٤) الإرشاد ص ٢١٠، وانظر: غاية المرام ص ٢٠٧.

ـ وأما الطائفة الثانية التي ضلت في هذا الباب، فهم القدرية النفاة، وهم: المعتزلة ومن وافقهم من أهل الكلام المذموم.

وهذه الطائفة هي التي تعنينا هنا أكثر؛ لأنها هي التي أسرفت في تأويل النصوص وتحريفها عن ظاهرها الصريح، وهي التي اشتمل مذهبها على الكلام المذموم الذي يلبس الحق بالباطل، والذي ربما اغتر به وخفي على كثير من الناس.

والقدرية النفاة زعموا أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم وإرادتهم، والرب ـ عندهم ـ لا يوصف بالقدرة على مقدور العبد، ولا تدخل أفعالهم تحت قدرته.

وهؤلاء القدرية فرطوا غاية التفريط في حق الله تعالى فيما يجب له من كمال القدرة وعموم الملك، حيث نفوا أن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال عباده، فأثبتوا خالقاً غيره مستقلاً بالخلق دون الله سبحانه وتعالى(١).

والمعتزلة من القدرية وإن أثبتوا مرتبة العلم والكتابة إلا أنهم نازعوا في مرتبة المشيئة والخلق، فقد أخرجوا أفعال العباد من عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، فجعلوا هذه الآية مراداً بها خلق السماوات والأرض والليل والنهار والجن والإنس، وما أشبه ذلك، وأخرجوا من عموم الآية أفعال العباد من الطاعات والمعاصي(٢).

ومنشأ شبهتهم في ذلك ما يقع من المعاصي والفساد، فزعموا أن الله

---

(١) انظر: شفاء العليل ص ١١٢، ١١٣، لوامع الأنوار البهية ص ٣٠٢.

(٢) انظر: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، للشريف المرتضى ص ٢٢٥، ٢٢٦، ضمن رسائل العدل والتوحيد، متشابه القرآن ص ٢٥١ ـ ٢٥٤، ٥٢٨، ٦٣٥.

تعالى لا يمكن أن يريد هذه الأشياء ولا يخلقها؛ لأنها قبيحة وغير متقنة، وقد أخبر تعالى أن خلقه حسن ومتقن، كما قال سبحانه: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ [سورة السجدة: ٧]، وقال: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [سورة النمل: ٨٨]، وقالوا: لما كان الكفر والفساد غير حسن ولا متقن ولا حق ولا عدل، علمنا أنه ليس من خلق الله وصنعه، وأنه من عمل الكافرين والمفسدين.

وقالوا: ومعنى قوله: (خالق كل شيء) أي: مما خلقه، لا مما فعله عباده ولو كانت أعمال العباد خلق الله لكانت كلها حسنة؛ لقوله: (الذي أحسن كل شيء خلقه)، وعليه فيجب أن يكون الشرك حسناً، وكذلك الظلم والكذب والفجور والفسوق ونحو ذلك[1].

ومن شبههم في ذلك أيضاً: أنه لو كان الله مريداً وخالقاً خلاف ما يأمر به لكان ذلك سفهاً، ولو كان الكفر مراداً لله لكان فعله موافقة لمراد الله، فيكون طاعة مثاباً به، ولو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه، والرضا بالقضاء واجب، فكان الرضا بالكفر واجباً، واللازم باطل؛ لأن الرضا بالكفر كفر[2].

ولذلك فقد جهد المعتزلة في تأويل كل النصوص التي تعارض مذهبهم ورأيهم في القدر كالنصوص التي تصرح بأن الله هدى وأضل وطبع وختم، ونحو ذلك مما فيه خلق الله لأفعال العباد.

---

(١) انظر: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص ٢٢٦، ٢٢٧، ضمن رسائل العدل والتوحيد، متشابه القرآن ص ٢٥٤.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٢١، ٣٢٢.

وقد قسموا أنواع الهداية الواردة في النصوص الشرعية إلى أربعة أقسام، واستدلوا لها وقرروها كما يلي:

١ ــ هداية الدلالة والبيان، وهذه عامة في كل مكلف، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾ [سورة الإنسان: ٣].

٢ ــ هداية بمعنى زيادة الهدى، ويخص بذلك تعالى من قد اهتدى وآمن، وهي ما يفعله تعالى من الألطاف والتأييد والدواعي الباعثة لفعل الطاعة وسلوك طريقها، كما قال تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [سورة مريم: ٧٦].

٣ ــ هداية بمعنى الثواب؛ لأنه تعالى المختص بأن يثيب دون غيره، وذلك مما يختص به المؤمن، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٤ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝٥﴾ [سورة محمد: ٤، ٥].

٤ ــ هداية بمعنى الأخذ بهم في طريق الفوز والنجاة، وذلك أيضاً مما يختص به المؤمن، كما قال تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [سورة الفاتحة: ٦]، على أحد التأويلين، أي: اسلك بنا طريق الجنة، وقال في طريق الجحيم على جهة التشبيه: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝٢٣﴾ [سورة الصافات: ٢٣].

وبعضهم يزيد هداية التقدير والدلالة العامة للخلق، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [سورة الأعلى: ٢، ٣][١].

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٦١ ــ ٦٥، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٢٩٩، ٣٠٠، وانظر: إنقاذ البشر ص ٢٣٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

ويلاحظ في هذه الأقسام التي ذكروها أنها كلها ليس فيها ذكر ولا إشارة إلى هداية التوفيق والإلهام، وخلق الإيمان والهداية في قلب العبد، وقد نفوا هذا النوع من الهداية صريحاً، وتأولوا النصوص الواردة في ذلك على أحد المعاني التي يثبتونها، وقد قال القاضي عبد الجبار: «فأما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة فغير موجود في اللغة، ولا في الكتاب، وإنما يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى، ويوصف تعالى من حيث دله وسهل سبيله إليه بأنه قد هداه»[1].

وكما أولوا هداية الله تعالى لعباده المؤمنين وهي توفيقهم للإيمان، فقد أولوا كذلك ما ورد في النصوص من إضلال الله تعالى لبعض خلقه، وفسروا ذلك بأحد معان خمسة، وهي:

١ ـ وجود العبد ضالاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ۝٢٣﴾ [سورة الزمر: ٢٣].

٢ ـ العقوبة، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ۝٢٧﴾ [سورة إبراهيم: ٢٧].

٣ ـ الحكم والتسمية والشهادة، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ۝٢٣﴾ [سورة الزمر: ٢٣].

٤ ـ الإضلال عن زيادة الهدى، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]، أي: يضله عن الزيادات المؤدية إلى شرح الصدر.

---

(١) متشابه القرآن ص ٦٥.

٥ ـ الذهاب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [سورة الزمر: ٢٣][(١)].

ويلاحظ في هذه المعاني التي ذكروها للإضلال أنهم لم يجعلوا من بينها خلق الله وإرادته لذلك، بل صرحوا بأن ذلك لا يجوز عليه سبحانه، وعللوا ذلك بأن الله تعالى قد أضاف الإضلال إلى الكفار والشياطين، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾ [سورة طه: ٧٩]، وقوله تعالى عن الشيطان: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا﴾ [سورة يس: ٦٢][(٢)].

وفي هذا المعنى يقول الشريف المرتضى المعتزلي في معرض تقريره لمذهبهم ورده على من خالفهم:

«وكل إضلال أضل الله به العباد، فإنما هو عقوبة لهم على كفرهم وفسقهم، وأما من خالفنا فزعموا أن الله تعالى يبتدىء كثيراً من عباده بالإضلال عن الحق ابتداء من غير عمل...»[(٣)].

وقال القاضي عبد الجبار بعد أن ذكر بعض المعاني السابقة في تفسير الإضلال:

«فعلى هذه الوجوه يجوز أن ينسب الضلال إليه تعالى، فأما بمعنى خلق نفس الكفر فيهم... فذلك مما لا يجوز عليه تعالى، وقد وصف به

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٦٥ ـ ٦٧، الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، إنقاذ البشر ص ٢٣١، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٣٠١.

(٢) انظر: متشابه القرآن ص ٦٧، الحاكم الجشمي ص ٣٠١.

(٣) إنقاذ البشر ص ٢٣٢، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

الشيطان وذمه بذلك، فقال: ﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ﴾ [سورة يس: ٦٢]. . . »[١].

كما أوّلوا الآيات التي فيها ذكر الطبع والختم على القلوب، وجعل الأكنة عليها ونحو ذلك، بما يلي:

١ ـ تسميتها بذلك.

٢ ـ وسمها بسمة تعرفها الملائكة، فتميز بها الكافر من المؤمن.

٣ ـ الحكم والشهادة عليهم بذلك[٢].

ذكر بعض الآيات التي أولها القدرية النفاة:

لقد أوّل القدرية النفاة، وهم المعتزلة ومن وافقهم، أولوا جميع الآيات التي تثبت وتبين خلق الله لأفعال عباده من الهدى والضلال وغير ذلك.

وسأذكر فيما يلي أمثلة لذلك، مبيناً ما سطروه في تأويلها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [سورة السجدة: ١٣].

قالوا في تأويلها: لو شئنا لأجبرناهم على الإيمان، ولكن هذا لم يحصل؛ لأنه لو حصل لزال التكليف، فلم يشأ الله ذلك، بل شاء أن يطيعوا على وجه التطوع والإيثار، لا على وجه الإجبار والاضطرار[٣].

---

(١) متشابه القرآن ص ٦٧.

(٢) انظر: الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، متشابه القرآن ص ٥١، ٥٢، ٢١١، المواقف للإيجي ص ٣١٩.

(٣) انظر: الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، إنقاذ البشر للشريف المرتضى ص ٢٣٧، ٢٣٨، ضمن رسائل العدل والتوحيد، متشابه القرآن ص ٣٧١، ٥٦١، الحاكم الجشمي ص ٢٩٧.

ومثل ذلك تأويلهم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [سورة الأنعام: ٣٥]، قالوا: أي يأتيهم بآية ملجئة[١].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [سورة الأنعام: ٨٨].

قالوا في تأويلها: أي يدل بأدلته الدالة على طاعته وعبادته، أو بمعنى أنه يريد به الفوز والنجاة[٢].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [سورة الحج: ١٦].

قالوا في تأويلها كما ذكره القاضي عبد الجبار:

«إن المراد: يكلف من يريد؛ لأن في الناس من لا يبلغه حد التكليف، أو يحتمل أن يريد الهداية إلى الثواب؛ لأنها خاصة في المطيعين دون العصاة»[٣].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة القصص: ٥٦].

قالوا في تأويلها: إن الله قادر على أن يدخل في الإيمان من يشاء، بالإجبار والاضطرار، وأن معناها: ولكن الله يحكم لمن يشاء، ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [سورة النحل: ١٢٥]، أي: من علم منه أن باطنه كظاهره، فذلك المهتدي عنده[٤].

---

(١) انظر: الكشاف للزمخشري ١٦/٢.

(٢) انظر: متشابه القرآن ص ٢٥١.

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ص ٢٧١.

(٤) انظر: الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، ١٨٣، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٣٠١.

٥ ــ قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥].

قالوا في تأويل الهدى في الآية: أي زيادات الهدى، أو الهداية إلى الثواب في الآخرة جزاء له على إيمانه، أو بمعنى يلطف به، وشرح الصدر للإسلام هو الترغيب به بزيادات الهدى، وهي الأدلة المحببة للدخول فيه.

كما قالوا في تأويل الإضلال في الآية بأنه الضلال عن الثواب في الآخرة أو الضلال والذهاب به عن زيادة الهدى، أو بمعنى أن يخذله ويخليه وشأنه، كما فسروا إضلاله إياه كذلك بتسميته إياه ضالاً، وحكمه عليه بما كان منه من الضلال، فيجعل صدره ضيقاً حرجاً بما يسمعه من الوعيد على ضلاله في آي القرآن، وعلى ألسنه الرسل من لعنه والبراءة منه، فيضيق صدره لذلك، أو أنه يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق، ويفسد فلا يدخله الإيمان(١).

٦ ــ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ ۗ﴾ [سورة الزمر: ٣٦، ٣٧].

قالوا في تأويلها: أي من يجده ضالاً فما له من هاد، ما لم يهتد بنفسه.

وقيل: من يضلل الله عن طريق الجنة والثواب لا يهديه إليها أحد.

وقيل: من يحكم بضلاله ويصفه بأنه ضال لا يصفه أحد بأنه هاد.

---

(١) انظر: الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، متشابه القرآن ص ٢٦٢ ــ ٢٦٥، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٣٧، الكشاف ٢/ ٤٩.

وكذلك من اهتدى بهدى الله تعالى لا يضله أحد، أو من حكم تعالى بهداه أو الأخذ به إلى طريق الجنة والثواب لا يضله عن ذلك أحد[1].

٧ ــ قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ [سورة الأنعام: ٣٩].

قال الزمخشري في تأويله: «أي: يخذله ويخله وضلاله»[2].

٨ ــ قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل: ٩٣].

قالوا في تأويلها: أي: يضل من يشاء بأن يعاقبه ويهلكه جزاء على كفره، ويهدي من يشاء إلى الثواب وطريق الجنة، جزاء له على إيمانه.

وقيل: معناه: يخذل من علم أنه يختار الكفر ويصمم عليه، ويلطف بمن علم أنه يختار الإيمان[3].

٩ ــ قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [سورة البقرة: ٧].

أنكروا حقيقة معناها، حتى قال الزمخشري:

«لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز»[4].

وقال: «وأما إسناد الختم إلى الله عز وجل، فلينبه على أن هذه الصفة

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٣٠١، متشابه القرآن ص ٤٤١، ٤٤٢، ٥٩٥.

(٢) الكشاف للزمخشري ٢/١٧.

(٣) انظر: متشابه القرآن ص ٤١٣، ٦٠٦، الكشاف ٢/٤٢٦.

(٤) الكشاف ١/١٥٥.

في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرض. . . وليس له عز وجل فعل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله، وهو متعال عن ذلك. . . ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله، فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة. . . فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة، أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكّنه أسند إليه الختم، كما يسند الفعل إلى المسبب»[١].

كما حمل بعضهم الختم في الآية على معنى:

ـ أنه جعل سمة وعلامة على تلك القلوب بأنها لا تؤمن أبداً؛ لتعرف الملائكة حالهم عقوبة لهم، وهذا الختم لا يمنع الإيمان، ولا يسلب القدرة عليه التي أعطاها الله تعالى لجميع المكلفين، وشبهوا ذلك بمن أغلق الباب عليه، فإنه لا يوصف بالمنع إذا أمكنه فتحه والتصرف بالخروج، ومثله الختم على الكتاب، فإنه لا يوصف بأنه مانع من قراءته؛ لأنه يمكن أن يفك ويقرأ[٢].

قال القاضي عبد الجبار:

«ولو كان الختم منعاً لما جاز أن يذم تعالى الكفار الذين وصف بأنه ختم على قلوبهم، ولما جاز أن يقول: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾ [سورة البقرة: ٧]، لأنه إن كان تعالى منعهم عن الخروج من الكفر وأوجد ذلك فيهم، حتى لا يصح منهم الانفكاك فكيف يحسن أن يعذبهم؟ ولئن جاز ذلك

---

(١) الكشاف ١/١٥٨ ـ ١٦٢ باختصار.

(٢) انظر: متشابه القرآن ص ٥١، ٥٢، ٢١١، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٢٩٨.

ليجوزن أن يعذبهم على طولهم ولونهم وصحتهم»[1].

كما ذكروا للآية تأويلات أخر، وهو أنهم لما ألفوا الكفر والعناد واعتادوا التكذيب، ولم يصغوا إلى الحق، ولم يفكروا في العواقب، خلاهم واختيارهم، وخذلهم، وحكم عليهم، وسماهم وشهد عليهم، وعبر عن ذلك بالختم والطبع ونحو ذلك[2].

١٠ ــ قوله تعالى عن نبيه نوح: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [سورة هود: ٣٤].

وقد أولوها عدة تأويلات فقالوا:

الآية تتعلق بأنه كان في قوم نوح طائفة تقول بالجبر، وبأنه تعالى يريد الفساد، فخاطبهم منبهاً لهم على بطلان قولهم، فقال: ولا ينفعكم نصحي فيما أدعوكم إليه وأنبهكم عليه، إن كان الأمر كما ذكرتم من أنه تعالى المريد لفسادكم، ويخلق الكفر فيكم.

وقيل: إنما أراد أن يؤكد توبيخهم على كفرهم وتمسكهم به، فقال: (ولا ينفعكم نصحي) فيما أدعوكم إليه، والله تعالى قد أراد أن يحرمكم الثواب، وينزل بكم العقاب، إلا أن تتلافوا بالتوبة.

وقيل: إن المراد: إن كان تعالى قد حكم بأنه يريد أن يعاقبهم، فنصحي لا ينفع، من حيث كان المعلوم أنكم تستمرون على المعاصي لسوء

(١) متشابه القرآن ص ٥٣.

(٢) انظر: العدل والتوحيد للرسي ص ٢٧٥، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الانتصار ص ١٨٢، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٢٩٨، الكشاف ١/ ١٦٢.

اختياركم[1].

وقال الزمخشري: «إذا عرف الله من الكافر الإصرار فخلاه وشأنه، ولم يلجئه سمي ذلك إغواء وإضلالاً...

ومعناه: أنكم إذا كنتم من التصميم على الكفر بالمنزلة التي لا تنفعكم نصائح الله ومواعظه وسائر ألطافه كيف ينفعكم نصحي»[2].

ردّ تأويلات الجبرية والقدرية للنصوص:

بعد أن عرفنا ـ بإجمال ـ مذهب أهل الضلال في باب القدر من الجبرية والقدرية، وشبه كل فريق وما تعلقوا به من المتشابه من النصوص الشرعية، وما أولوه منها مما يعارض مذهبهم... ـ بعد هذا ـ يمكن أن يقال بأن كل فريق معه حق وباطل، والعدل قبول ما مع كل فريق من الحق، والاعتراف به، ورد ما معه من الباطل ودفعه.

ـ فمذهب الجبرية فيه من الحق أن الله خالق كل شيء، ولا يخرج شيء في الوجود عن قدرته ومشيئته، وكل أدلتهم في هذا الباب يمكن قصرها على هذا المعنى.

وعندهم من الباطل ما زعموه بأن العبد ليس له قدرة، ولا مشيئة ولا اختيار، فلا يمكن أن يقيموا دليلاً صحيحاً على هذا الزعم.

ـ وأما القدرية النفاة، فعندهم من الحق أن العبد له قدرة ومشيئة واختيار، وأن ما قام به من أفعال ينسب إليه حقيقة، وعندهم من الباطل ما زعموه من أن الله ليس قادراً على أفعالهم، ولا خالقاً لها.

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٣٧٩، ٣٨٠.

(٢) الكشاف ٢/ ٢٦٧.

ويمكن أن يرد على كل فريق بأدلة ما مع الآخر من الحق، ويكون الصواب من مجموع ما مع الفريقين من الحق.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ :

«وأرباب هذه المذاهب مع كل طائفة منهم خطأ وصواب، وبعضهم أقرب إلى الخطأ، وأدلة كل منهم وحججه إنما تنهض على بطلان خطأ الطائفة الأخرى، لا على إبطال ما أصابوا فيه.

فكل دليل صحيح للجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب تعالى ومشيئته، وأنه لا خالق غيره، وأنه على كل شيء قدير، لا يستثنى من هذا العموم فرد واحد من أفراد الممكنات، وهذا حق، ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادراً مريداً فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل حقيقة، وأفعاله قائمة به، وأنها فعل له لا لله، وأنها قائمة به لا بالله.

وكل دليل صحيح يقيمة القدرية فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم، قائم بهم، واقع بقدرتهم ومشيئتهم وإرادتهم، وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين، وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون الله سبحانه قادراً على أفعالهم، وهو الذي جعلهم فاعلين»[1].

ـ ومن أهم المسائل في هذا الباب، والتي بسبب عدم فهمها ضل من ضل في عقيدة القدر، والتي بفهمها تزول كثير من الإشكالات، وبمعرفتها يحصل الجمع بين الأدلة، ويرتفع ما يتوهم من تناقض واختلاف بين نصوص الشرع، هذه المسألة هي التفريق بين الإرادة من جهة، والمحبة والرضى من جهة أخرى، ومعرفة نوعي الإرادة في كتاب الله تعالى.

---

(١) شفاء العليل ص ١١٣.

فالجبرية من الجهمية ومن تبعهم من الأشاعرة، وكذلك القدرية النفاة من المعتزلة ومن وافقهم كلهم قد سوى بين الإرادة والمحبة والرضى، وقالوا إنها بمعنى واحد.

ثم اختلفوا وتباينت نظرتهم:

فقالت الجبرية من الجهمية ومن اتبعها من الأشعرية: قد علم أن الله خالق كل شيء ولا يكون خالقاً إلا بقدرته ومشيئته، وما شاءه وأراده فهو يحبه ويرضاه، فهو محب راض بكل حادث، وقالوا: كل ما في الوجود من كفر وفسوق وعصيان، فإن الله راض به، محب له، كما هو مريد له[1].

وعلى أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة والمحبة والرضى أكثر الأشاعرة، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام[2]، ويمكن أن يفهم ذلك من كلام أبي الحسن الأشعري نفسه[3]، وقد صرح بذلك الباقلاني وغيره[4]، بل قال الجويني:

«ومن حققه من أئمتنا لم يكع[5] عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضى، والرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفراً

---

(١) انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر ٨/ ٣٤٠، ٣٤١، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٤، ٤٧٥.
(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٥.
(٣) انظر: الإبانة للأشعري ص ٥٠ ــ ٥٥.
(٤) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٤٤، ولباب العقول للمكلاتي ص ٢٨٨.
(٥) يكع: أي: يجبن. انظر: الصحاح ٣/ ١٢٧٧.

معاقباً عليه»[1].

وغلاة الجبرية يزعمون أن كل ما وقع في الوجود من الكفر والمعاصي فالله يحبه ويرضاه، وما لم يقع من الطاعات وغيرها فالله لا يحبه ولا يرضاه، ولذا فإن هؤلاء قد يتبعون من غلب من الكفار أو المسلمين، لأن من غلب كان القدر معه، ومن غلب فالله يحبه ويرضى عنه[2].

وأما القدرية النفاة من المعتزلة ومن تبعهم فقالوا:

قد علم أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ويكره الكفر والفسوق والعصيان، قالوا: فيلزم من ذلك أن يكون كل ما في الوجود من المعاصي واقعاً بدون مشيئته وإرادته، كما هو واقع على خلاف أمره ومحبته ورضاه، فالإرادة عند هؤلاء مساوية للأمر، فكل ما أراده الله ـ عندهم ـ فقد أمر به[3].

يقول القاضي عبد الجبار تعليقاً على قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر: ٧].

«يدل على أنه تعالى لا يريد المعاصي؛ لأن الرضا يرجع في المعنى إلى الإرادة، فلو كان مريداً للكفر كما قاله القوم لوجب إذا وقع أن يكون راضياً به؛ لأن المريد لا يصح أن يريد من غيره أمراً فيقع ذلك الأمر على ما أراده إلا ويجب أن يكون راضياً به»[4].

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٢٣٩.

(٢) انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر ٨/ ٣٤٩، ٣٥٠، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر ٨/ ٣٤٠.

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٦١.

ويقول الشريف المرتضى:

«ولو جاز أن يريد الظلم وهو يقول: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٨﴾ [سورة آل عمران: ١٠٨] لجاز أن يرضى بالكفر، ويحب الفساد، ويأمر بالفحشاء، مع هذه الآيات... ومما يدل على أن الله تعالى لم يرد الكفر والفجور أنا وجدنا المريد لشتمه سفيهاً غير حكيم، فلما كان الله أحكم الحاكمين علمنا أنه لا يريد شتمه، ولا سوء الثناء عليه.

وأيضاً فإن الكفار إذا فعلوا ما أراد من الكفر كانوا محسنين؛ لأن من فعل ما أراد الله تعالى فقد أحسن، فلما لم يجز أن يكون الكافر محسناً في شتمه لله ومعصيته له علمنا أنه لم يفعل ما أراد الله.

وأيضاً فإنه لو جاز أن يريد الكفر به، ويكون بذلك ممدوحاً لجاز أن يحب الكفر ويرضى به، ويكون بذلك حكيماً ممدوحاً، فلما لم يجز أن يرضى بالكفر ولا يحبه لم يجز أن يريده...»[1].

فمنشأ ضلال هؤلاء حيث سووا بين الأمر والمحبة والرضا، وبين الإرادة والمشيئة، فكل ما أمر به فقد رضيه، وكل ما أراده فقد أمر به وأحبه.

ـ والقول الفصل في هذه المسألة والذي تزول به كثير من الإشكالات في هذا الباب، ويتميز به ما مع كل طائفة من حق وباطل، بأن يقال:

الإرادة في كتاب الله نوعان:

ـ **أحدهما**: الإرادة الكونية، وهذه الإرادة مستلزمة للوقوع، وهي بمعنى المشيئة العامة الشاملة لكل ما يقع في هذا الكون من خير وشر، وهي

---

(١) إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص ٢٣٥، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

التي يقال فيها: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة هي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [سورة هود: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [سورة البقرة: ٢٥٣].

ــ **وأما النوع الثاني**: فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد، بل تستلزم المحبة والرضا، وهي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [سورة النساء: ٢٦ ــ ٢٨][1].

وكما أن إرادته ــ سبحانه وتعالى ــ نوعان، فكذلك أمره سبحانه وتعالى نوعان:

---

(١) انظر: رسالة مراتب الإرادة ٨/ ١٨٨ ضمن مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى ٨/ ٤٤٠، ٤٤١، ٤٧٦، ٤٧٧، ١٧/ ٦٢ ــ ٦٤، لوامع الأنوار البهية ١/ ٣٣٨، ٣٣٩، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ١٣٩٢، ١٣٩٣، للدكتور عبد الرحمن المحمود.

١ ــ أمر كوني قدري.

٢ ــ أمر ديني شرعي.

فمشيئته سبحانه متعلقة بخلقه، وكذلك تتعلق بما يحبه وبما يكرهه، فكل ذلك داخل تحت مشيئته، كما خلق إبليس والكفار والأعيان والأفعال المسخوطة له، وهو يبغضها، فمشيئته سبحانه شاملة لذلك كله.

وأما محبته ورضاه فمتعلقة بأمره الديني، وشرعه الذي شرعه على ألسنة رسله[١].

فأمره الكوني متعلق بمشيئته وإرادته الكونية المستلزمة للوقوع دون المحبة والرضا.

وأمره الديني متعلق بإرادته الدينية الشرعية المستلزمة للمحبة والرضا دون الوقوع.

وعلى هذا، فقد يأمر ويريد سبحانه وتعالى كوناً ما لا يأمر به ولا يريده شرعاً، فيقع ما لا يحبه ولا يرضاه، وكذلك قد يأمر ويريد ديناً ما لا يأمر به ولا يريده كوناً، فلا يقع ما يحبه ويرضاه.

ــ ويمكن تقسيم الأشياء باعتبار تعلق الإرادتين بها من عدمه إلى أربعة أقسام:

ــ **أحدها**: ما تعلقت به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فهذه مرادة ديناً وشرعاً؛ لأنها محبوبة ومرضية، ومرادة كوناً وقدراً؛ لوقوعها ولولا ذلك لما كانت.

---

(١) انظر: شفاء العليل ص ١٠٥، ١٠٦.

ـ **الثاني**: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، مما لم يقع، كإيمان أبي جهل وسائر الكفار، فهذه مرادة ديناً، لأنها من الأعمال الصالحة التي يحبها الله ويرضاها، وليست مرادة كوناً؛ لأنها لم تقع.

ـ **الثالث**: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما وقع من المعاصي، فهذه مرادة كوناً، لأنها وقعت، وغير مرادة ديناً وشرعاً؛ لأن الله لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها.

ـ **الرابع**: ما لم تتعلق به لا الإرادة الكونية ولا الشرعية، فهذا ما لم يكن ولم يقع من أنواع المعاصي[1].

وبهذا يتبين لنا أن لفظ الإرادة ينقسم إلى إرادة كونية، فتكون هي المشيئة، وإرادة دينية فتكون هي المحبة.

يقول ابن القيم رحمه الله:

«إذا عرفت هذا، فقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر: ٧]، وقوله: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥]، وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥]، لا يناقض نصوص القدر والمشيئة العامة الدالة على وقوع ذلك بمشيئته وقضاه وقدره، فإن المحبة غير المشيئة، والأمر غير الخلق، ونظير هذا لفظ الأمر، فإنه نوعان: أمر تكوين، وأمر تشريع، والثاني قد يعصى ويخالف، بخلاف الأول...»[2].

---

(١) انظر هذه التقسيمات الأربع في مراتب الإرادة ٨/ ١٨٩ ضمن مجموع الفتاوى، شفاء العليل ص ١٠٦، ٥٨٥.

(٢) شفاء العليل ص ١٠٦.

ـ ومما ينبغي أن يعلم أن الانقسام إلى كوني وشرعي ليس خاصاً بالإرادة والأمر فحسب، بل هذا التقسيم ينسحب على غيرهما في ألفاظ كثيرة واردة في الشرع، كالقضاء، والحكم، والإذن، والكتابة، والجعل، والكلمات، والبعث، والإرسال، والتحريم، وغيرها[1].

وبعد هذه المقدمة الإجمالية في الرد على الفريقين أرى من المناسب تناول كل فريق على حدة، والرد على شيء من شبهه بإيجاز.

الرد على الجبرية:

عرفنا أن الجبرية أثبتوا مشيئة الله العامة، وخلقه الشامل، واستدلوا على ذلك بكثير من نصوص الشرع، وهذا حق، ولكنهم أخطأوا في جانبين:

ـ **أحدهما**: زعمهم أن كل ما قدره الله وأراده فإنه يحبه ويرضاه، وهذا الخطأ سبق الرد عليه وبيان الصواب في ذلك.

ـ **الثاني**: أنهم سلبوا العبد قدرته ومشيئته واختياره، وهذا الزعم في الحقيقة مخالف للشرع والعقل والحس.

فالأدلة الشرعية متظافرة في نسبة أفعال العباد إليهم، وأن العبد يمدح أو يذم على ما يصدر عنه من أفعال ممدوحة أو مذمومة، وليس لأحد أن يفعل المعاصي ويحتج بأنه مسلوب القدرة والاختيار، وأنه فعل ما فعل مجبراً دون إرادة منه.

يقول ابن الوزير اليماني[2]:

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨/٥٨ ـ ٦١، شفاء العليل ص ٥٨٥ ـ ٥٩١.

(٢) محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الصنعاني، المعروف بابن الوزير، أبو =

«وقد تتبعت القرآن والسنة النبوية والآثار الصحابية، فلم أجد لما ادعوه في ذلك أصلاً، بل وجدت النصوص في جميع هذه الأصول رادة لهذه البدعة»[1].

ثم ذكر كثيراً من الآيات والأحاديث والآثار الدالة على أن العباد هم الفاعلون حقيقة، فالنصوص الشرعية متواترة في بيان أن للعبد قدرة ومشيئة، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة التكوير: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ٧٩]، وقال تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [سورة آل عمران: ١١٢]، وقال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [سورة فصلت: ٤٦]، وغير ذلك من الآيات.

وكما أن هذا المذهب النافي لقدرة العبد واختياره مخالف للشرع فهو مخالف للحس كذلك، فإن الشخص السوي يشعر ويعلم بأن له قدرة واختياراً، ويفرق بين أفعاله التي يفعلها باختياره كصلاته ومشيه ونحو ذلك، وبين ما يصدر عنه من أفعال لا قدرة له فيها، ولا اختيار، كحركة يد المرتعش، ونبضات القلب.

فالجبر الذي أنكره سلف الأمة وعلماء السنة هو أن يكون الفعل صادراً عن الشيء من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار، مثل حركة الأشجار بهبوب

= عبد الله، متكلم ناظم، من أهل اليمن، له عدة مؤلفات، توفي سنة ٨٤٠هـ.
انظر ترجمته في: إيضاح المكنون ١/ ١٥٢، هدية العارفين ٢/ ١٩٠، ١٩١، الأعلام ٦/ ١٩١، معجم المؤلفين ٨/ ٢١٠، ٢١١.

(١) إيثار الحق على الخلق ص ٣٣٠.

الريح، وحركة المحموم والمرتعش، فإن كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيام الإنسان وقعوده وصلاته وجهاده وزناه وسرقته، وبين انتفاض المحموم، ونعلم أن الأول قادر على الفعل، مريد له، مختار، وأن الثاني غير قادر عليه، ولا مريد له، ولا مختار، والجبرية جعلوا جميع أفعال العباد من قسم الاضطرار، وهو قول ظاهر الفساد، إذ إن كل شخص يفرق بين فعله الاضطراري، وفعله الاختياري[1].

وأما مذهب الأشاعرة في ذلك، وقولهم بالكسب، فهذا المذهب في الحقيقة يرجع إلى الجبر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فهم فسروا الكسب بأنه عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، من غير أن يكون لها أثر فيه، وعليه فما دام العبد ليس بفاعل ولا له قدرة مؤثرة في الفعل، فالزعم بأنه كاسب وتسمية فعله كسباً لا حقيقة له، فإنه لا يمكن أن يوجد فرق بين الفعل الذي نفي عن العبد والكسب الذي أثبت له[2].

ثم إنه «من المستقر في فطر الناس أن من فعل العدل هو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب، فإذا لم يكن العبد فاعلاً لكذبه وظلمه وعدله، بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم»[3]، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فالأشاعرة لم يجعلوا العبد فاعلاً حقيقة، بل جعلوا ما يصدر عنه من أفعال حاصلاً بالقدرة القديمة عند الاقتران بالقدرة الحادثة، دون أن يكون

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٣٩٣، ٣٩٤، ٤٦٣، شفاء العليل ص ٣١٢، ٣١٣.

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ١٤١٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٨/ ١١٩، ١٢٠.

للعبد أي تأثير في الفعل، والظاهر أن الذي حملهم على ذلك هو عدم تصورهم للجمع بين كون الله خالقاً لأفعال العباد، وكون العباد فاعلين حقيقة، وقد أوضح هذا الأمر شيخ الإسلام وأزال ما فيه من اشتباه فقال:

«قول القائل: هذا فعل هذا، وفعل هذا... لفظ فيه إجمال، فإنه تارة يراد بالفعل نفس الفعل، وتارة يراد به مسمى المصدر ـ أي المفعول ـ فيقول: فعلت هذا أفعله فعلاً، وعملت هذا أعمله عملاً، فإذا أريد بالعمل نفس الفعل الذي هو مسمى المصدر، كصلاة الإنسان وصيامه ونحو ذلك، فالعمل هنا هو المعمول، وقد اتحد هنا مسمى المصدر والفعل، وإذا أريد بذلك ما يحصل بعمله كنساجة الثوب، وبناء الدار، ونحو ذلك، فالعمل هنا غير المعمول، قال تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَـٰرِيبَ وَتَمَـٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَـٰتٍ﴾ [سورة سبأ: ١٣]، فجعل هذه المصنوعات معمولة للجن...

والمقصود هنا أن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد، فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين، وبصريح العقل، ولكن من قال: هي فعل الله، وأراد به أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فهذا حق...»[1].

وهنا مسألة مهمة جداً، وهي مدى تأثير قدرة العبد في حصول الفعل؟

فالأشاعرة ـ كما سبق ـ يرون ألا تأثير لقدرة العبد في حصول الفعل أصلاً، ومثلهم وأولى منهم الجبرية، وفي المقابل فإن القدرية النفاة من المعتزلة ونحوهم يرون أن العبد يخلق فعل نفسه.

(١) أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٨/ ١٢١، ١٢٢.

والصواب في هذه المسألة التفصيل:

فإن أريد بالتأثير كون المؤثر مستقلاً بالأثر من غير مشارك معاون، ولا معاوق مانع، فهذا التأثير ممنوع، فليس شيء من المخلوقات مؤثراً، بل الله وحده خالق كل شيء، لا شريك له، ولا ندّ له.

ومثل ذلك: إذا أريد بالتأثير نوع معاونة، إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه، فهذا باطل أيضاً، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل.

وأما إن أريد بالتأثير وجود شرط الحادث، أو سبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر، وانتفاء موانع ــ وكل ذلك بخلق الله تعالى ــ فهذا حق، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار، فإن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً[(١)].

يوضحه أن تأثير جميع الأسباب في مسبباتها كائن بقدرة الله ومشيئته.

وعلى هذا فإضافة الفعل إلى العبد هي من باب إضافة المسبب إلى سببه، وإضافته إلى الله من باب إضافة المخلوق إلى الخالق.

يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ :

«الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً وتكويناً، كما وقعت سائر المخلوقات

---

(١) انظر هذا التفصيل في معنى التأثير، في: أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٨/ ١٣٤ ــ ١٣٥، ضمن مجموع الفتاوى، ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٩، ٣٩٠.

بقدرته وتكوينه، وبقدرة العبد سبباً ومباشرة، والله خلق الفعل، والعبد فعله وباشره، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته»[1].

وأما استدلالهم بالآيات التي قد يفهم من ظاهرها سلب العبد قدرته واختياره وأن الفاعل هو الله وحده، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الرعد: ١٦]، ونحو ذلك من الآيات... فيقال فيه: نعم إن ظاهر قوله تعالى: (الله خالق كل شيء) أنه سبحانه هو الخالق وحده، وما سواه مخلوق، وهذا حق، فالله سبحانه بذاته وصفاته الخالق، وكل ما عداه فهو مخلوق، ولا يخص شيء من هذا العموم، فتدخل أفعال العباد من جملة المخلوقات، ولكن لا يلزم من قولنا: إن الله خالق أفعال العباد، أن يكون العباد مجبورين ومضطرين على أفعالهم، بل لهم قدرة ومشيئة واختيار، كما جاءت بذلك النصوص الشرعية، وليس في إثبات القدرة والاختيار للعبد جعل خالق مع الله، وإثبات شريك له، بل الله سبحانه هو الخالق، والعباد فاعلون مختارون حقيقة غير خالقين لأفعالهم، ولا مضطرين عليها[2]، وهذا معلوم بالاضطرار حساً وشرعاً.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [سورة الأنفال: ١٧]، فليس فيه دليل على قولهم، وذلك أن القتل الذي حصل في وقعة بدر، والتي نزلت فيها هذه الآيات إنما حصل بأمور خارجة عن قدرتهم، مثل إنزال الملائكة، وإلقاء الرعب في

(١) شفاء العليل ص ٣١١.

(٢) انظر: شفاء العليل ص ١١٨.

قلوبهم، فقتلهم حاصل بأمر خارق للعادة، ولم ينفرد المسلمون بقتلهم، بل قتلهم الملائكة، فصارت رؤوس المشركين تطير قبل وصول السلاح إليها بالإشارة[1].

وكذلك الرمي، لم يكن في قدرته ﷺ أن التراب يصيب أعينهم كلهم، فهذا الرمي الخارج عن قدرة العباد المعتادة هو الذي نفاه الله عنه، فلم يكن من فعله ﷺ بل من فعل الله، فالرمي يراد به الحذف والطرح، كما يراد به الإيصال والإصابة، فنفى عنه الإيصال والإصابة، بقوله: (وما رميت)، وأثبت له الطرح والحذف بقوله: (إذ رميت)، ثم قال: (ولكن الله رمى) أي: أصاب[2].

يقول الإمام البغوي ــ رحمه الله ــ في هذه الآية:

«ليس في وسع أحد من البشر أن يرمي كفاً من الحصا إلى وجوه جيش فلا يبقى فيهم عين إلا ويصيبها منه شيء، وقيل: معناه: وما بلغت إذ رميت، ولكن الله بلغ»[3].

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة الواقعة: ٦٤].

فالجواب: أن معنى الآية: أأنتم تنبتونه وتجعلونه زرعاً، أم نحن

---

(١) انظر: سيرة ابن هشام ١/ ٦٣٣.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير ١٣/ ٤٤١ ــ ٤٤٦، مجموع الفتاوى ١٥/ ٤٠، قدرة الرب عزّ وجلّ ٨/ ١٨ ضمن مجموع الفتاوى، شفاء العليل ص ١٣٠، الفصل لابن حزم ٣/ ٧٧.

(٣) معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٢٣٨، وانظر كذلك: تفسير ابن كثير ٣/ ٢٩٥.

المنبتون له، الجاعلون له زرعاً لا أنتم[1].

يقول ابن كثير في تفسير الآية: «(أأنتم تزرعونه) أي: تنبتونه، (أم نحن الزارعون) أي: بل نحن الذين نقره قراره وننبته في الأرض»[2].

فالله سبحانه نفى عنهم قدرتهم على إنبات ما حرثوا، ولهذا أثبت لهم فعل الحرث، الذي هو وضع الحب في باطن الأرض، كما قال في الآية التي قبل هذه الآية: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [سورة الواقعة: ٦٣]، فأثبت لهم فعلاً لقدرتهم عليه، وهو الحرث، ونفى عنهم ما هو خارج عن قدرتهم، وهو الإنبات[3].

وكذلك استدلالهم بنحو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [سورة النجم: ٤٣]، ليس فيه دلالة على أن العبد مجبور على فعله، ولا أنه مسلوب القدرة والاختيار، فإن الضحك والبكاء فعلان اختياريان، فهو سبحانه المضحك المبكي حقيقة، والعبد هو الضاحك الباكي حقيقة، وتأويل الآية بخلاف ذلك إخراج للكلام عن ظاهره بغير موجب»[4].

والجواب عن بقية الآيات التي ربما يستدل بها الجبرية ومن قاربهم لا يخرج في الغالب عن نحو الجواب عن الآيات التي سبق إيرادها، كما أنه بفهم المسائل التي سبق طرقها وبيان الحق فيها تزول الإشكالات والشبه التي

---

(١) انظر: زاد المسير ٨/١٤٨، فتح القدير ٥/١٥٧.
(٢) تفسير ابن كثير ٦/٥٣٢، وانظر: فتح القدير للشوكاني ٥/١٥٧.
(٣) انظر: البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٣٢٦.
(٤) شفاء العليل ص ١٣٠.

تثيرها الجبرية وتفهم الآيات التي يدّعون فيها التعارض[1]، ويتضح وجهها ومعناها، والله أعلم.

الرد على القدرية:

إن المتأمل لمذهب القدرية يجد أنهم أصابوا في جانب، وأخطئوا في جانب آخر.

فهم أصابوا حيث جعلوا للعبد قدرة ومشيئة واختياراً، وأخطئوا حيث زعموا أن العبد يخلق فعل نفسه استقلالاً، وأن الله سبحانه لا يقدر على هداية ضال ولا على إضلال مهتدي.

وقد عرفنا فيما سبق أن منشأ شبهتهم هو ما يقع من المعاصي والفساد، فقالوا: إن هذه القبائح لا يمكن أن يخلقها الله؛ لأنها غير متقنة ولا حسنة، والله تعالى يقول: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [سورة النمل: ٨٨]، ويقول: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [سورة السجدة: ٧].

ولما كانت هذه القبائح ـ من الكفر والظلم والمعاصي وغير ذلك ـ كلها غير متقنة ولا حسنة قطعنا بأن الله لم يخلقها.

كما قالوا: إن هذه القبائح لو كانت مرادة لكان الله مريداً خلاف ما يأمر به، وهذا سفه، أو لكان الفاعل لهذه الأشياء موافقاً لمراد الله فيكون مثاباً طائعاً، ولو كانت مرادة لله لوجب الرضى بها، ومعلوم أن الرضى بالكفر كفر، فوجب ألا تكون مرادة لله[2].

---

(١) انظر دعوى المعارضة وعدم القدرة على توجيه الآيات والحوادث في: المواقف للإيجي ص ٣١٥، ٣١٦.

(٢) انظر مذهبهم وشبهتهم فيما سبق ص ٦١٢ ـ ٦١٣ من هذه الرسالة.

وبالنظر إلى هذه الشبهة نجد أنها ناشئة من أمرين:

أحدهما: عدم التفريق بين الخلق والمخلوق.

الثاني: عدم التفريق بين نوعي الإرادة والأمر، والظن بأن الإرادة توافق الأمر، وتستلزم المحبة والرضى دائماً.

وبمعرفة الصواب في هاتين المسألتين تزول أكثر الإشكالات في هذا الباب، ويمكن الإجابة على الشبه التي يثيرها القدرية، والتأويلات التي يؤولون بها النصوص الشرعية المخالفة لآرائهم.

ـ فأما المسألة الأولى، وهي الفرق بين الخلق والمخلوق، فالصواب في ذلك ما عليه أهل السنّة والجماعة من أن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، وهذا هو الموافق للعقول والفطر واللغة ودلالة الكتاب والسنّة.

ففرق بين إرادة الله سبحانه لأفعاله، وإرادته لمفعولاته، فإن أفعاله خير كلها، وعدل ومصلحة وحكمة لا شر فيها بوجه من الوجوه، وأما مفعولاته فهي مورد الانقسام.

فههنا إرادتان ومرادان:

إرادة أن يفعل، ومرادها فعله القائم به.

وإرادة أن يفعل عبده، ومرادها مفعوله المنفصل عنه.

وليستا بمتلازمين، فقد يريد من عبده أن يفعل ولا يريد من نفسه إعانته على الفعل.

وقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [سورة البروج: ١٦] إخبار عن إرادته

لفعله، لا لأفعال عبيده، وهذا الفعل والإرادة لا ينقسم إلى خير وشر، بل كله خير[1].

فالحق الذي عليه أئمة السنّة أن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«والتحقيق ما عليه أئمة السنّة، وجمهور الأمة، من الفرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة، مفعولة لله، كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة، مفعولة لله، وليس ذلك نفس خلقه وفعله، بل هي مخلوقة ومفعولة، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ليست قائمة بالله، ولا يتصف بها، فإنه لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته، وإنما يتصف بخلقه وفعله، كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال، وهو المتصف بها، وله عليها قدرة، وهو فاعلها باختياره ومشيئته، وذلك كله مخلوق لله، فهي فعل العبد، وهي مفعولة للرب»[2].

ففرق بين فعل الله تعالى القائم به، ومفعولاته المنفصلة عنه الكائنة بفعله، يقول ابن القيم رحمه الله:

«اعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل، والعبد فاعل منفعل، وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه..».

ثم ذكر أمثلة وأدلة على ذلك، ومنها: نطق العبد، فإن نطقه حقيقة،

---

(١) انظر: شفاء العليل ص ٥٦٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٢/ ١١٩، ١٢٠، وانظر أيضاً المصدر نفسه ٦/ ٢٣٠ ــ ٢٣٢.

وإنطاق الله له حقيقة، كما قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة فصلت: ٢١].

ثم قال ابن القيم: «فالإنطاق فعل الله الذي لا يجوز تعطيله، والنطق فعل العبد الذي لا يمكن إنكاره، كما قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الذاريات: ٢٣]، فعلم أن كونهم ينطقون هو أمر حقيقي حتى شُبه به في تحقيق كون ما أخبر به، وأن هذا حقيقة لا مجاز»[١].

فالحق «أن الله سبحانه أفعل العبد، والعبد فعل، فهو الذي أقام العبد، وأضله، وأماته، والعبد هو الذي قام وضل ومات»[٢].

والصواب أن الشر لا يضاف إلى الرب لا وصفاً ولا فعلاً، ولا يتسمى باسمه بوجه من الوجوه، وإنما يدخل في مفعولاته، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده إلى الله، بل لا يذكر الشر إلا على أحد وجوه ثلاثة:

إما أن يدخل في عموم المخلوقات... وإما أن يضاف إلى السبب الفاعل، وإما أن يحذف فاعله.

فالأول كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، ونحو ذلك.

---

(١) شفاء العليل ص ٢٨٥.

(٢) شفاء العليل ص ٢٨٨.

وأما حذف الفاعل فمثل قول الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ [سورة الجن: ١٠].

وإضافته إلى السبب كقوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [سورة الفلق: ٢]، وقوله: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [سورة الكهف: ٧٩]»[١].

وعلى هذا يقال في الرد على شبهة القدرية: إنه لا تناقض بين كون فعل الله وخلقه حسناً ومتقناً، ووجود القبائح والمعاصي التي هي من مخلوقات الله، فخلق الله الذي هو فعله، وصفته كله حسن وخير، أما مخلوقاته فهي موطن الانقسام.

وأما خلطهم بين الإرادة والأمر، والمحبة والرضى، فقد سبق الكلام في ذلك[٢] وبيان الحق والصواب في هذه المسألة، والتفريق بين الإرادة والأمر الكوني، والإرادة والأمر الديني الشرعي، وأن النوع الأول يستلزم الوقوع ولا يستلزم المحبة والرضا، بخلاف الثاني فإنه مستلزم للمحبة والرضى غير مستلزم للوقوع.

فلا يصح إطلاق القول بأن الله مريد لهذه القبائح، ولا أنه غير مريد لها، بل لا بد من الاستفصال، فإن أريد بكونه مريداً لها الإرادة الكونية القدرية فنعم، وإن أريد الإرادة الدينية الشرعية فلا.

وعلى هذا فقد يريد الله ما لا يحبه ولا يرضاه، وذلك كالكفر الواقع، فإنه مراد كوناً وقدراً، وغير محبوب ولا مرضي، وقد يحب سبحانه وتعالى

---

(١) أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٨/ ٩٤، ٩٥، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: شفاء العليل ص ٥٦٥.

(٢) انظر ما سبق ص ٦٢٧ وما بعدها.

ما لا يريده كوناً وقدراً، وذلك كمحبته الإيمان من الكفار الذي لم يرد الله أن يهديهم.

وبهذا التفصيل وبمعرفة الفرق بين الإرادتين يزول الإشكال، وأما إطلاق القول بأن الله مريد للشر، أو غير مريد، فهذا موهم.

يقول ابن القيم رحمه الله:

«فإذا قيل: هو مريد للشر أوهم أنه محب له، راضٍ به، وإذا قيل إنه لم يرده أوهم أنه لم يخلقه، ولا كونه، وكلاهما باطل، ولذلك: إذا قيل إن الشر فعله أو أنه يفعل الشر، أوهم أن الشر فعله القائم به، وهذا محال، وإذا قيل لم يفعله، أو ليس بفعل له، أوهم أنه لم يخلقه ولم يكونه، وهذا محال»[1].

وعلى هذا فلا تلازم بين خلق الشيء والأمر به، ولا بين خلقه والرضى به، فالله خالق، وما سواه مخلوق، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر: ٦٢].

ولا يلزم الرضى بكل ما خلق، بل من مخلوقاته ما لا يجوز الرضى به، كالكفر والفساد، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥].

كما أنه سبحانه لا يأمر شرعاً بكل ما يريده كوناً، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [سورة الأعراف: ٢٨].

وبهذا ندرك أن الله تعالى خالق كل شيء، وأن وجود الشرور والفساد

---

(١) شفاء العليل ص ٥٦٥.

والقبائح في مخلوقاته لا يخرجها عن كونها مخلوقة لله، ولا يلزم من كون الله خالقاً لها تنقص، ولا قدح في ذات الرب ولا صفاته ولا أفعاله سبحانه وتعالى.

ـ وأما أنواع الهداية ومعانيها التي ذكرها القدرية وفسروا الآيات على أحدها، فيقال فيه:

أما أصل هذه الأنواع والمعاني التي ذكروها للهداية فصحيح، وقد وردت بها النصوص[1]، وإن كان بين بعضها تداخل وتلازم.

ولكن القدرية أخطأوا من جهتين:

الأولى: أنهم أنكروا هداية التوفيق والإلهام، وخلق الإيمان في قلب العبد.

الثانية: أنهم تعسفوا في تأويل الآيات الصريحة في هداية التوفيق والإلهام إلى معاني الهداية الأخرى، أو معانٍ غيرها، مما لا يدل عليه نص شرعي، ولا لغة صحيحة.

فأما إنكارهم لهداية التوفيق والإلهام فهو إنكار لما ورد في صريح النصوص الشرعية، فإن الله عز وجل قد أخبرنا في كثير من الآيات أنه هو الهادي، وأن الهداية منه سبحانه، كما قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [سورة الكهف: ١٧].

فالهدى فعل الله، والاهتداء فعل العبد.

---

(١) انظر: أنواع الهداية والاستدلال لها في: شفاء العليل ص ١٤٢ ــ ١٨٢، بدائع الفوائد ٢/ ٣٥ ــ ٣٧، وانظر: الفصل لابن حزم ٣/ ٤٤، ٤٥.

وقال سبحانه عن أهل الجنة: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾ [سورة الأعراف: ٤٣].

فالهدي كله من الله، ولولا هدايته لهم لما اهتدوا[١].

وكثيراً ما يلجأ القدرية إلى تفسير هذه الهداية بهداية الدلالة والبيان، أو يجعلونها بمعنى الثواب[٢]، ولكن هذا لا يستقيم لهم، وتنوع النصوص يبطل هذا التأويل.

فمثلاً جاء في آيةٍ نسبة الهداية إلى الرسول ﷺ، وفي آيةٍ أخرى نفيها عنه، فالأولى قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ ﴾ [سورة الشورى: ٥٢]، والثانية: قوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [سورة القصص: ٥٦].

فوجب حمل الأولى على معنى الدلالة والبيان، وحمل الثانية على معنى التوفيق والإلهام، ولا يصلح حمل الثانية على معنى البيان؛ لأنه غير منفي عن الرسول ﷺ، كما لا يصلح حملها على الثواب؛ لأن سياق الآية لا يحتمله.

ومما يدل على الفرق بين الهدايتين وحصولهما منه تعالى، قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾ ﴾ [سورة يونس: ٢٥].

يقول ابن القيم رحمه الله:

«فجمع سبحانه بين الهدايتين: العامة والخاصة، فعم بالدعوة حجة

---

(١) انظر الكلام على هذه الهداية وأدلتها في: شفاء العليل ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(٢) انظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ٦٤.

مشيئة وعدلاً، وخص بالهداية نعمة مشيئة وفضلاً»[1].

ومما يوضح أن الهداية ليست مقصورة على ما ذكره القدرية النفاة، قوله تعالى عن أهل النار: ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِن شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ (٢١)﴾ [سورة إبراهيم: ٢١]، وقوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ (٧١)﴾ [سورة الزمر: ٧١].

ففي الآية الأولى نفوا هداية الله لهم، وفي الآية الثانية أقروا بمجيء الحق ومعرفته[2]، الذي هو هداية الدلالة والإرشاد، فوجب أن يكون الهدى الذي نفوه معنى آخر، وهو الذي حصل للمؤمنين، وحرمه الكفار، وهو هدى التوفيق لقبول الحق.

ـ وأما تأويلهم للآيات فيقال فيه:

إن الآيات التي علقت الهداية بمشيئة الله، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [سورة السجدة: ١٣]، ونحوها من الآيات التي أولوها، على معنى: لو شئنا لأجبرناهم على الإيمان، ولكن هذا لم يحصل.

---

(١) شفاء العليل ص ١٧٢.

(٢) انظر وجه الاستدلال بالآيتين في: حز الغلاصم في إفحام المخاصم، لابن الحاج القفطي ص ٢٧.

فالجواب عنه: بأن نعلم أن القدرية إنما أرادوا بهذا التأويل نفي هداية التوفيق والإلهام من الله، وهذا النفي باطل، فإن الآية تدل على ذلك، وهي كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ ﴾ [سورة يونس: ٩٩]، وهذا لم يحصل؛ لأن الله سبحانه إنما وفق للإيمان بعضهم دون بعض[1]، حكمة منه وفضلاً، فهداية البيان والدلالة عامة، وأما هداية التوفيق والإلهام فهي خاصة، يختص الله بها من يشاء من عباده، كما قال سبحانه: ﴿ ۞ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٢].

ثم إن زعمهم بأن معنى الآية: لو شئنا لأجبرناهم وألجأناهم إلى الإيمان، ولكن هذا لم يحصل لئلا تزول حكمة التكليف، هذا الزعم باطل؛ لأنه يقتضي أن الله تعالى لا يقدر أن يهديهم إلا بطريق الإلجاء، ولا يخفى ما في هذا من تنقص الرب تعالى، ونسبته إلى ما لا يليق به سبحانه وتعالى.

والحق أن هداية الله تعالى لعباده وتوفيقه لهم ليست من باب الإلجاء والاضطرار، ولو كانت من هذا الباب لم يسم ذلك إيماناً، ولم ينتفع به صاحبه.

يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ في معرض حكايته رد أهل السنة على شبهة القدرية هذه:

«هذا كلام باطل، فإنه سبحانه قادر على أن يخلق فيهم مشيئة الإيمان وإرادته ومحبته، فيؤمنون بغير قسر ولا إلجاء، بل إيمان اختيار وطاعة، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ ﴾ [سورة يونس: ٩٩]،

---

(١) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/٤٩٩، تفسير ابن كثير ٥/٤٠٨، فتح القدير للشوكاني ٤/٢٥٢.

وإيمان القسر والإلجاء لا يسمى إيماناً، ولهذا يؤمن الناس كلهم يوم القيامة، ولا يسمى ذلك إيماناً، لأنه عن إلجاء واضطرار، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [سورة السجدة: ١٣].

وما يحصل للنفوس من المعرفة والتصديق بطريق الإلجاء والاضطرار والقسر لا يسمى هدى، وكذلك قوله: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة الرعد: ٣١].

فقولكم: لم يبق طريق إلى الإيمان إلا بالقسر باطل، فإنه بقي إلى إيمانهم طريق لم يرهم الله إياه، وهو مشيئته وتوفيقه وإلهامه وإمالة قلوبهم إلى الهدى، وإقامتها على الصراط المستقيم، وذلك أمر لا يعجز عنه رب كل شيء ومليكه، بل هو القادر عليه كقدرته على خلقه ذواتهم... ولكن منعهم ذلك لحكمته وعدله فيهم، وعدم استحقاقهم وأهليتهم لبذل ذلك لهم، كما منع السفل خصائص العلو، ومنع الحار خصائص البارد، ومنع الخبيث خصائص الطيب، ولا يقال: فلم فعل هذا؟ فإن ذلك من لوازم ملكه وربوبيته، ومن مقتضيات أسمائه وصفاته...»[1].

وأما تأويلهم قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [سورة الحج: ١٦]، بمعنى: يكلف من يريد، أو الهداية إلى الثواب، فهذا خلاف ظاهر الآية، بل معناها أنه سبحانه يهدي من يشاء إلى طريق الحق ابتداء، وله الحكمة التامة والحجة البالغة في ذلك.

ويجوز أن يكون معناها أنه سبحانه يزيد من اهتدى هدى[2].

---

(١) شفاء العليل ص ١٩١، ١٩٢.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٤/ ٦٢١، فتح القدير للشوكاني ٣/ ٤٤١.

وتأويلهم لهذه الآية ونحوها بمعنى: يكلف من يريد، باطل، فإن التكليف عام، والهدى المذكور في الآية خاص، والهدى للثواب حاصل لكل من استحقه، بل ذلك واجب على أصل القدرية، فلا يكون للتقييد بالإرادة معنى، فوجب أن يكون الهدى المذكور خاصاً ببعض المكلفين، وليس هذا إلا التوفيق الذي يمنّ الله به على من يشاء من عباده، وهم المؤمنون المهتدون.

وقد رد عليهم الجويني في تأويلهم للهداية على معنى الإرشاد إلى طريق الجنان، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٢٥﴾ [سورة يونس: ٢٥]، فقال:

«فخصص الهداية، وعمم الدعوة.. ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان، فإن الله تعالى علق الهداية على مشيئته وإرادته واختياره، وكل مستوجب الجنان فحتم على الله ــ عند المعتزلة ــ أن يدخله الجنة»[1].

وأما تأويلهم إضلال الله تعالى لبعض خلقه على معنى: وجده ضالاً، أو عاقبه، أو حكم عليه وسماه، وشهد عليه بذلك، وجعل له علامة على ذلك، أو أضله عن زيادة الهدى، أو عن طريق الجنة، وحملهم آيات الإضلال على ذلك فغير صحيح، لا لغة ولا شرعاً.

فليس في اللغة: «أضله»، ولا «هداه» بمعنى: وجده كذلك، أو سماه وحكم عليه، وشهد عليه بذلك، ولا تطلق هذه الألفاظ على معنى: جعل له علامة وسمة على ذلك.

يقول أبو الحسن الأشعري في رده على تأويلات القدرية هذه:

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٢١٢.

«فمن أين وجدتم في لغة العرب أن يقال: أضل فلان فلاناً، أي: سماه ضالاً؟ فإن قالوا: وجدنا القائل يقول: إذ قال رجل لرجل ضال: «قد ضللته»، قيل لهم: قد وجدنا العرب يقولون: «ضلل فلان فلاناً» إذا سماه ضالاً، ولم نجدهم يقولون: «أضل فلان فلاناً» بهذا المعنى، فلما قال الله عزّ وجل: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَۚ﴾ [سورة إبراهيم: ٢٧]، لم يجز أن يكون معنى ذلك الاسم والحكم، إذا لم يجز في [لغة][1] العرب أن يقال: «أضل فلان فلاناً» إذا سماه ضالاً، بطل تأويلكم إذ كان خلاف لسان العرب»[2].

فسياق النصوص الشرعية يبطل تأويلات القدرية، ويبين أنها قيلت وصيغت بعيداً عن النصوص الشرعية، ثم حاولوا بعد ذلك تطويع النصوص التي تخالفها لتوافق هذه المعاني التي سطروها، والتي لا تتوافق مع بدعتهم المجوسية.

ومن النصوص الصريحة في ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِۚ﴾ [سورة الجاثية: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الزمر: ٣٦]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًاۖ﴾ [سورة الكهف: ٥٧].

فهذه النصوص وغيرها صريحة في خلق الله تعالى للضلالة، وفيها إبطال لهذه التأويلات البعيدة التي لا تشهد لها لغة ولا شرع.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ عن تحريفات القدرية للنصوص بما ذكروه من معانٍ باطلة:

---

(١) ما بين المعقوفين ساقطة من الأصل.

(٢) الإبانة للأشعري ص ٦٦، ٦٧.

«فهذه أربع تحريفات لكم، وهو أنه سماهم بذلك، وعلمهم بعلامة يعرفهم بها الملائكة، وأخبر عنهم بذلك، ووجدهم كذلك.

فالإخبار من جنس التسمية، وقد بينا أن اللغة لا تحتمل ذلك، وأن النصوص إذا تأملها المتأمل وجدها أبعد شيء من هذا المعنى.

وأما العلامة فياعجباً لفرقة التحريف وما جنت على القرآن والإيمان! ففي أي لغة وأي لسان يدل قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [سورة القصص: ٥٦]، على معنى: إنك لا تعلمه بعلامة، ولكن الله هو الذي يعلمه بها، وقوله: ﴿مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٦] من يعلمه الله بعلامة الضلال لم يعلمه غيره بعلامة الهدى... وفي أي لغة يفهم من قول الداعي: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [سورة الفاتحة: ٦] علمنا بعلامة يعرف الملائكة بها أننا مهتدون، وقولهم: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [سورة آل عمران: ٨] لا تعلمها بعلامة أهل الزيغ...»[1].

وفي الحقيقة فإن القدرية إنما ذكرت هذه التأويلات هروباً من القول بأن الله تعالى يخلق أفعال العباد، ولذلك فسروا إضلال الله تعالى لبعض عباده بهذه التأويلات.

وأما تفسيرهم للإضلال بالعقوبة على الكفر والفسق، فالكفر والفسق ــ عندهم ــ حاصل أولاً من العبد، ثم حصل بعد ذلك الإضلال الذي هو العقوبة على تفسيرهم، ولا شك في بطلان هذا التأويل، فإن الإضلال غير العقوبة، بل إن الكفر والفسق لم يحصل إلا بإرادة الله لذلك إرادة كونية، ولم

(١) شفاء العليل ص ١٧٩، وانظر المرجع نفسه ص ١٧٧، ١٢١، ١٤٠.

يحصل إلا بإضلال الله لهم، فالله هو الذي أضلهم، وهم الذين ضلوا وكفروا وفسقوا.

وكذلك تفسيرهم لبعض نصوص الإضلال بأنها الضلال عن زيادة الهدى، أو عن طريق الحنة، أو بمعنى الخذلان، فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه، وصرفه عن ظاهره، وهروب عن إثبات خلق الله لأفعال عباده، وإلا فتنوع النصوص في ذكر إضلال الله تعالى لبعض عباده، واختلاف سياقاتها يجعلنا نقطع بنسبة هذه الأفعال إلى الله تعالى، ويبطل هذه التأويلات البعيدة التي لا تكاد تخطر على بال من يقرأ هذه الآيات، وهو خلو الذهن من لوثة تحريفات القدرية النفاة.

ويقرب من هذه التأويلات ما ذكروه مما سبق إيراده على قوله تعالى عن نبيّه نوح: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [سورة هود: ٣٤]، والرد عليها لا يخرج في الغالب عن الردود السابقة.

ومن العجيب ما ذكروه من بعض التأويلات حول هذه الآية، حيث زعموا أن الآية جاءت في سياق الرد على طائفة من قوم نوح تقول بالجبر، فقال لهم ذلك منبهاً على بطلان قولهم.

وهذا الزعم باطل، وليس عليه دليل، بل الآية صريحة في تقرير عقيدة صحيحة، وهي أن من قدّر الله إغواءه، وأراد حصول ذلك منه كوناً فلا تنفعه نصيحة، ولا يهتدي ببيان الحق له.

ولو كان الأمر كما زعموا في هذه التأويل لم يكن في مخاطبة نوح لقومه بذلك فائدة؛ لأنه بكلامه هذا يقرر ما يعتقدونه، وليس في ذلك رد

لخطأ اعتقادهم، ولا بيان لما يجب أن يعتقدوه من العقيدة الصحيحة في القدر.

وأما قولهم بأن الله نسب الإضلال إلى الكفار والشياطين فيقال: نعم، إن الإضلال قد يحصل من هؤلاء، ولكن لا بمعنى الخلق، بل بمعنى التزيين والإغراء والإغواء، والفرق بين الأمرين ظاهر.

ثم إن الشبهة التي نفوا بها أفعال الله من الإضلال ونحوه، حيث زعموا أنه يلزم من نسبة هذه الأفعال إلى الله الظلم منه تعالى لعباده، فهذه الشبهة ناشئة من مذهبهم العقلي، وتشبيههم الله بخلقه.

فعندهم أن ما حسن من المخلوق حسن من الخالق، وما قبح من المخلوق قبح من الخالق، وهذا الكلام ليس على إطلاقه، فالله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [سورة الشورى: ١١]، كما أننا لا نحيط علماً بحكمته سبحانه، وإن كنا نقطع أن الله سبحانه حكيم عليم، وأن جميع أفعاله لحكم وغايات محمودة قد ندرك بعضها، ونجهل الكثير منها.

ومما يزيل الشبهة في ذلك أيضاً التفريق بين الخلق والمخلوق كما سبق إيضاحه، فلا تلازم بين فعل الله ومفعولاته، ففعله سبحانه كله حسن وحكمة وخير، وأما مفعولاته ففيها الخير والشر، والصلاح والفساد، والجميع خلقه سبحانه وتعالى.

ــ وأما تأويلاتهم الطبع والختم على القلوب وجعل الأكنة عليها على معنى تسميتها بذلك، أو وسمها، أو الحكم والشهادة عليهم بذلك، فهذه التأويلات لا يشهد لها شرع، ولا لغة، ــ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ــ بل

هي من زبالة أذهان القدرية، وقد قصدوا بها إنكار أن يكون لله أي فعل حقيقي في إضلال من ضل من عباده، والختم والطبع على بعض القلوب بحيث يمتنع عليها قبول الهداية أو الخروج من الغواية.

ومما يدل على بطلان تأويلاتهم هذه أن الله سبحانه ذكر الطبع والختم ونحو ذلك في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك[1]، كما قال تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾﴾ [سورة النساء: ١٥٥]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الجاثية: ٢٣].

ومعنى الآية أن الله أضله عالماً به وبأقواله وما يناسبه ويليق به، ولا يصلح له غيره قبل خلقه وبعده، وأنه أهل للضلال وليس أهلاً أن يهدى.

وعلى هذا يمكن أن يقال إن الإضلال نوعان:

ـ **أحدهما**: عقوبة لمن رد الحق، أو أعرض عنه فلم يقبله، فإنه يصرف عنه ويختم على قلبه.

ـ **والثاني**: إضلال ناشىء عن علم الله السابق في عبده أنه لا يصلح للهدى ولا يليق به، وأن محله غير قابل له، فالله أعلم حيث يضع هدايته وتوفيقه[2].

وعلى كلا الأمرين فالإضلال والختم والطبع هو من فعل الله، وهو مانع من قبول الحق واعتناقه، إلا أن يشاء الله.

---

(١) انظر: تأويلات الطبع والرد عليها في: المواقف ص ٣١٩.

(٢) انظر: شفاء العليل ص ٦٨ ـ ٧٠.

يقول ابن كثير ــ رحمه الله ــ في معرض رده على الزمخشري في تأويله للختم على القلوب، بعد أن ذكر أن تأويلاته كلها ضعيفة:

«وما جرأه على ذلك إلا اعتزاله؛ لأن الختم على قلوبها، ومنعها من وصول الحق إليها قبيح عنده، تعالى الله عنه في اعتقاده، ولو فهم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [سورة الصف: ٥]، وقوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [سورة الأنعام: ١١٠]، وما أشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى إنما ختم على قلوبهم وحال بينهم وبين الهدى جزاء وفاقاً على تماديهم في الباطل وتركهم الحق، وهذا عدل منه تعالى حسن، وليس بقبيح، فلو أحاط علماً بهذا لما قال ما قال»[1].

وبهذا العرض الموجز لبعض مسائل القدر، والرد المجمل لبعض تأويلات أهل الكلام في هذا الباب يتضح لنا فساد تأويلات القدرية لنصوص القدر، كما يتضح لنا في المقابل بسبب ضلال من ضل في هذا الباب، وهو تفريقهم بين النصوص وإيمانهم ببعضها دون بعض، وتقديم عقولهم على شرع ربهم.

• • •

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٨١.

المبحث السادس

التأويل في نصوص الإيمان عند أهل الكلام

يُعد الكلام في الإيمان ومسائل الأسماء والأحكام من أهم الأبواب؛ لأنه يترتب عليه أمور عظيمة، ويندرج تحته قضايا كبيرة، كوصف الأشخاص بالإيمان أو الكفر، والحكم عليهم بالجنة أو النار.

ولقد حصل في هذا الباب ضلال كبير، وتأويل كثير، أريقت بسببه الدماء، وحكم به على كثير من الناس بالخروج عن الحنيفية السمحاء، وما ذاك إلا بسبب الأهواء المتشعبة، والشبهات المضللة، والشهوات المحرمة، فصار كل فريق يأخذ ببعض النصوص دون بعض، ويؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، فما وافقه منها أبرزه ورفع عقيرته به، وما خالفه منها أغفله أو ضعفه أو رده أو تأوله.

ولأن الكلام في هذا الباب متشعب وطويل، ــ وليس من غرض هذا البحث استقصاء مسائله ولا حصر دلائله ــ فسأقتصر في هذا المبحث على مطلبين يعدان من أهم مطالب هذا الباب، وهما قطب الرحى في كثير من مباحثه، وسأبين ضلال أهل الكلام وتأويلاتهم فيها إجمالاً إن شاء الله.

وهذان المطلبان هما:

ـ حكم مرتكب الكبيرة.

ـ مسمى الإيمان وتفاضله.

أما المطلب الأول فستتركز فيه المناقشة مع الوعيدية من المعتزلة والخوارج.

وأما المطلب الثاني فستكون المناقشة فيه مع المرجئة من أهل الكلام، كالأشاعرة ونحوهم.

والله الموفق.

● ● ●

المطلب الأول:

حكم مرتكب الكبيرة

يتفق الخوارج مع المعتزلة في أن مرتكب الكبيرة غير مؤمن، إلا أن الخوارج يجعلونه كافراً[1]، وأما المعتزلة فلا يسمونه مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل فاسقاً.

يقول ابن خياط[2] بعد أن استدل لمذهب المعتزلة في تسمية مرتكب الكبيرة:

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/١٦٨، الفرق بين الفرق ص ٧٣، ٩٠، ٩١، الملل والنحل للشهرستاني ١/١٣٧، التمهيد لابن عبد البر ٩/٢٥١، فتح الباري ١٢/٢٨٥، مكنون الخزائن وعيون المعادن للبشري ص ٢٩٥، الأباضية لصابر طعيمة ص ١٢١ ــ ١٢٤.

(٢) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسن بن الخياط، من شيوخ المعتزلة ببغداد، تنسب إليه فرقة منهم تدعى الخياطية، كان له ذكاء مفرط، توفي نحو سنة ٣٠٠هـ.
انظر ترجمته في: طبقات المعتزلة ٩٠ ــ ٩٣، الفرق بين الفرق ص ١٧٩، ١٨٠، السير ١٤/٢٢٠، لسان الميزان ٤/٨، ٩، الأعلام ٤/١٢٢، معجم المؤلفين ٥/٢١٣.

«فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه، ووجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنّة رسول الله ﷺ، ووجب أنه فاسق فاجر. . .»[1].

ويقرر القاضي عبد الجبار عقيدتهم في ذلك فيقول:

«إن المكلف لا يخلو إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب.

فإن كان من أهل الثواب. . . ، وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو:

إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك، فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافراً أو مشركاً. . . وإن استحق عقاباً دون ذلك فإنه يسمى فاجراً ملعوناً، إلى ما شاكله.

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً، وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين»[2].

وقد استدل الخوارج على تكفير أهل الكبائر بنصوص من الكتاب والسنّة، كالتي فيها تسمية مرتكب الكبيرة كافراً، والحكم عليه بعدم دخول الجنة، أو بدخول النار والخلود فيها، ونحو ذلك[3].

---

(١) الانتصار لابن خياط ص ٢٣٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٩، ١٤٠.

(٣) انظر: الجامع الصحيح للربيع بن حبيب ص ١٩٨ ــ ٢٠١، شرح الأصول الخمسة ص ٧٢١ ــ ٧٢٧.

كما استدل بها المعتزلة على عدم إيمان مرتكب هذه الأعمال المتوعد عليها، أو الموصوف صاحبها بما ذكر.

واستدل الجميع ـ أعني الخوارج والمعتزلة ـ بهذه النصوص وغيرها ـ لا سيما المصرحة بالخلود في النار ـ على عدم خروج أهل الكبائر من النار، بل هم مخلدون فيها كالكفار[1].

ويرى المعتزلة أن الكفار أشد عذاباً من أهل الكبائر، وإن كان الجميع مخلداً فيها[2].

ولعلي فيما يلي أذكر جملة من نصوص الوعيد التي استدل بها الخوارج والمعتزلة على عدم إيمان مرتكب الكبيرة، أو على خلوده في النار وعدم خروجه منها، وتحريم الجنة عليه.

بعض النصوص التي استدل بها الخوارج والمعتزلة

أولاً ـ الآيات القرآنية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠﴾ [سورة النساء: ١٠].

يقول القاضي عبد الجبار: «يدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعد بالنار، وأنه سيصلاها لا محالة ما لم يتب؛ لأن الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر، فلا يصح حمله عليه، ويجب كونه عاماً في كل من هذا حاله، والأغلب ممن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة، وأقل أحواله أن

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/١٦٧.

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين ص ٣٨٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

يدخل الجميع فيه، فيجب أن يقال بعمومه»[1].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝٤٤﴾ [سورة المائدة: ٤٤].

وقد احتج الخوارج بهذه الآية ونحوها على تكفير أهل الكبائر[2].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝١٥ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ۝١٦﴾ [سورة الانفطار: ١٤ ـ ١٦].

استدل بها المعتزلة على أن من مات مصراً على فجوره فهو مخلد في النار[3].

يقول القاسم الرسي:

«فكل من أتى كبيرة من الكبائر أو ترك شيئاً من الفروض المنصوصة على الاستحلال لذلك، فهو كافر مرتد، حكمه حكم المرتدين، ومن فعل شيئاً من ذلك اتباعاً لهواه، وإيثاراً لشهواته، كان فاسقاً فاجراً ما أقام على خطيئته، فإن مات عليها غير تائب منها كان من أهل النار خالداً فيها وبئس المصير، بيّن ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝١٤ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝١٥ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ۝١٦﴾ [سورة الانفطار: ١٣ ـ ١٦]، ومن لم يتب فليس منها بخارج، ومن لزمه الفسق والفجور من كان فهو من أهل النار إلا أن يتوب. . .»[4].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا

---

(١) متشابه القرآن ص ١٧٨.

(٢) انظر: التمهيد لابن عبد البر ١٦/١٧، شرح الأصول الخمسة ص ٧٢٢.

(٣) انظر: متشابه القرآن ص ٦٨٢.

(٤) العدل والتوحيد ص ٢٨٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

﴿فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ۝٩٣﴾ [سورة النساء: ٩٣].

يقول الزمخشري في كلامه على هذه الآية:

«فإن قلت: هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أبين الدليل وهو تناول قوله: (ومن يقتل) أي قاتل كان من مسلم أو كافر، تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرجه الدليل، فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله»[(١)].

٥ ــ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ ۝١٤﴾ [سورة النساء: ١٤]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۝٢٣﴾ [سورة الجن: ٢٣].

يقول القاضي عبد الجبار عن الآية الأولى:

«فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً، فيجب حمله عليهما؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه»[(٢)].

وذكر نحو هذا الكلام في الآية الثانية[(٣)].

وهناك آيات أخرى استدل بها الخوارج والمعتزلة على تخليد من مات مصراً على كبيرة في النار، ولعل فيما ذكر كفاية[(٤)].

---

(١) الكشاف للزمخشري ١/ ٥٥٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧.

(٣) انظر: متشابه القرآن ص ٦٦٨.

(٤) انظر هذه الأدلة وغيرها في: العدل والتوحيد ص ٢٨٣، ٢٨٤، شرح الأصول =

ثانياً ـ الأحاديث النبوية:

١ ـ «لا يدخل الجنة مدمن خمر»، ومثله: «من شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الآخرة إلا أن يتوب»[1].

٢ ـ «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن»[2].

٣ ـ «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالداً أبداً».

٤ ـ «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[3].

٥ ـ «من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار، وحرم عليه الجنة. . .»[4].

= الخمسة ص ٦٥٧ ـ ٦٦٣، ٧٢٢ ـ ٧٢٧، متشابه القرآن، في عدة مواطن، وانظر مثلاً: ص ١٨٢، ١٨٣، ٦٠٩، وغيرها، التمهيد لابن عبد البر ١٧/١٦، الأربعين للرازي ص ٣٩٣ ـ ٣٩٧، لباب العقول ص ٣٩٣، ٣٩٤، وغيرها.

(١) رواه البخاري بنحوه في كتاب الأشربة، باب قول الله تعالى: (إنما الخمر والميسر والأنصاب) الآية ٦/ ٢٤٠، ومسلم ـ واللفظ له ـ في كتاب الأشربة رقم ٧٨، ٣/ ١٥٨٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب المظالم، باب النهبى بغير إذن صاحبه ٣/ ١٠٧، ومسلم بنحوه في الإيمان رقم ١، ١/ ٧٦.

(٣) رواه البخاري في كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء ١/ ٣٨، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١١٨، ١/ ٨١، ٨٢.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٢١٨، ١/ ١٢٢.

٦ ـ «لا يدخل الجنة نمام»[١].

٧ ـ «من غشّنا فليس منا»[٢].

وغير ذلك من أحاديث الوعيد الكثيرة[٣].

موقفهم من نصوص مغفرة الذنوب والشفاعة:

لقد وجد المعتزلة أمامهم نصوصاً كثيرة صريحة تخالف ما قرروه من تخليد مرتكب الكبيرة في النار، وعدم جواز المغفرة له.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [سورة النساء: ٤٨].

فهذه الآية صريحة في مغفرة ما دون الشرك لمن شاء الله المغفرة له.

وقد أولها وحملها المعتزلة على أحد معنيين:

أحدهما: أن المغفرة المذكورة في الآية متناولة للصغائر دون الكبائر.

والثاني: أنها خاصة بمن تاب من الذنب، لا من مات مصراً عليه.

وربما استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾ [سورة النساء: ٣١].

فقالوا: إن هذا يدل على أن من لم يجتنب الكبائر لا تكفر سيئاته، وأن من ارتكب الكبائر فهو في النار[٤].

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ١٦٨، ١/ ١٠٠، ١٠١.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ١٦٤، ١/ ٩٩.

(٣) انظر جملة من أحاديث الوعيد في: التوحيد لابن خزيمة ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢، ٢٣٥ ـ ٢٣٨، شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٣، الأربعين للرازي ص ٣٩٧، التفسير الكبير للرازي ٣/ ١٤٥ ـ ١٥٢.

(٤) انظر: متشابه القرآن ص ١٨٣، شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٦ ـ ٦٨٣.

يقول القاسم الرسي مبيناً معنى قوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن شاء):

«إنه يغفر للمجتنبين الكبير الصغير، وهو أيضاً دون الشرك، وإن كان صغيراً، فوقع الاستثناء على ذلك الصغير إذ أخرج الكبير من أن يكون مغفوراً بقوله: ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ ﴾ [سورة غافر: ١٨]، وبغير ذلك من الوعيد، وبين أنه يعد بالمغفرة الصغير، قوله: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ ﴾[1] [سورة النساء: ٣١]، وقد يغفر لمن تاب منه، فيكون قوله: (لمن يشاء) أي: لمن تاب من الكبائر»[2].

ووجه الزمخشري الآية إلى معنى: «إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب»[3].

كما نقل القاضي عبد الجبار عن مشايخهم في الآية أنها لما كانت المغفرة المذكورة في قوله تعالى: (ويغفر ما دون ذلك) محتملة للصغائر والكبائر سقط الاحتجاج بالآية[4].

وقريب من ذلك توجيههم لقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٩﴾ ﴾ [سورة آل عمران: ١٢٩].

---

(١) قراءة (يكفر) (ويدخلكم) بالياء هي قراءة عاصم. انظر: زاد المسير ٢/ ٦٧.

(٢) العدل والتوحيد ص ٢٨٠، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٣) الكشاف للزمخشري ١/ ٥٣٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٨.

فقد أولوها على معنى اشتراط المغفرة بالتوبة، وأن العذاب لمن أصر على الكبائر[1].

يقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية:

« (يغفر لمن يشاء) بالتوبة، ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين، (ويعذب من يشاء) ولا يشاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب»[2].

ومن النصوص الصحيحة الصريحة التي صادمت المعتزلة ونحوهم في عقيدتهم في مرتكب الكبيرة وأنه مخلد في النار، ما جاء في القرآن من آيات الشفاعة، وما تواتر في السنّة من الشفاعة لأهل الكبائر وإخراجهم من النار، وإدخالهم الجنة.

فمن الآيات المثبتة للشفاعة:

قوله تعالى: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥].

ـ قوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ﴾ [سورة طه: ١٠٩].

ومن الأحاديث الصريحة في ذلك:

قوله ﷺ: «يخرج قوم من النار بعد ما مسهم منها سفع[3]، فيدخلون

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٣٠٤.

(٢) الكشاف للزمخشري ١/ ٤٦٣.

(٣) يقال: سعفته النار: إذا لفحته فغيرت لون بشرته، والسُفعة بالضم: سواد مشرب حمرة، والمراد أنه مسهم أثر من النار.
انظر: الصحاح ٣/ ١٢٣٠، النهاية لابن الأثير ٢/ ٣٧٤.

الجنة فيسميهم أهل الجنة الجهنميين»[1].

وقوله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

وقوله ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها، ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم فأماتهم إماتة، حتى إذا كانوا فحماً أذن بالشفاعة، فجيء بهم ضبائر ضبائر[2]، فبثوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم، فينبتون نبات الحِبَّة تكون في حميل السيل[3]»[4].

وقد ذكر بعض كتاب المقالات أن من المعتزلة من أنكر الشفاعة جملة، وحمل نفسه على جحد الأخبار ورد القرآن.

ومنهم من أثبتها وجعلها خاصة بأصحاب الصغائر، أو الذين تابوا، أو الذين لا ذنب لهم، فتكون بمثابة زيادة الفضل والإنعام عليهم[5].

وعلى كلٍ، فجميع المعتزلة متفقون على تخليد صاحب الكبيرة الذي مات مصراً عليها في النار، وأنه لا تنفعه شفاعة شافع.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار ٧/ ٢٠٢.

(٢) الضبائر: الجماعات في تفرقة، واحدتها ضبارة، مثل: عمارة وعمائر.
انظر: غريب الحديث ١/ ٧٢، النهاية في غريب الحديث ٣/ ٧١.

(٣) حميل السيل: هو ما يجيء به السيل من طين أو غثاء أو غيره، فعيل بمعنى مفعول، فإذا اتفقت فيه حبة واستقرت على شط مجرى السيل فإنها تنبت في يوم وليلة.
انظر: غريب الحديث ١/ ٧١، ٧٢، النهاية في غريب الحديث ١/ ٤٤٢.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٠٦، ١/ ١٧٢، ١٧٣.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٦، تمهيد الأوائل ص ٤٢٧، الفصل ٤/ ٦٣، وانظر: الكشاف للزمخشري ١/ ٣٨٤، متشابه القرآن ص ٦٠٠، شرح الأصول الخمسة ص ٦٩١.

هذا، وقد وقفوا من الأحاديث المثبتة للشفاعة عدة مواقف، يمكن تلخيصها من كلام القاضي عبد الجبار بما يلي:

١ ــ القول بأن أحاديث الشفاعة غير صحيحة.

٢ ــ أنها لو صحت فإنها منقولة بطريق الآحاد، فلا توجب القطع، بل تكون ظنية، وهذه المسألة طريقها العلم، فلا يمكن الاحتجاج بمثل هذه الأحاديث.

٣ ــ أنها معارضة بأخبار الوعيد، وبالآيات النافية للشفاعة، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ [سورة البقرة: ١٢٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾ [سورة غافر: ١٨].

٤ ــ أن الأحاديث المصرحة بخروج قوم من النار متأولة على معنى: يخرج من عمل أهل النار قوم، ونظير ذلك في الكتاب قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ [سورة آل عمران: ١٠٣]، يعني: على عمل من استحق ذلك.

٥ ــ أن المراد بها التبعيد والمنع من خروجهم من النار، فهو كقوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [سورة الأعراف: ٤٠].

٦ ــ المراد بقوله: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» أي: إذا تابوا، فيكون معنى الشفاعة راجعاً إلى نفع التفضل على المشفوع له[1].

---

(١) انظر هذه المواقف والتوجيهات في: شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٨٩ ــ ٦٩١، فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ص ٢١٠، ٢١١.

قول المرجئة في مرتكب الكبير واستدلالهم عليه:

وكما استدلت المعتزلة والخوارج بأخبار الوعيد ورتبوا عليها خلود أهل الكبائر من المسلمين في النار، فإن غلاة المرجئة في الجانب المقابل فتحت للفساق أبواب الشر، وهوّنت عليهم أمر المعاصي، وقالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب، وزعموا أن الموحد لا يدخل النار أبداً، وإن ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر[1]، مستدلين ببعض النصوص العامة، كقوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ۝١٧﴾ [سورة سبأ: ١٧]، وقوله: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٤٨﴾ [سورة طه: ٤٨]، وصاحب الكبيرة لم يكذب، ولم يتولّ.

وفي الحديث قال ﷺ: «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة»، قال أبو ذر: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» ثلاثاً[2].

وقوله ﷺ: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان»[3].

ونحو ذلك من نصوص الوعد والرجاء[4].

فجعلوا نصوص الوعد عامة في المؤمنين تقيهم وعاصيهم، وجعلوا نصوص الوعيد خاصة بالكفار، ومن المرجئة من أنكر الآثار الواردة في وعيد عصاة الموحدين كقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، ومنهم من

---

(١) انظر: التنبيه للمطلي ص ١٣٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب اللباس، باب الثياب البيض ٧/ ٤٣، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١٥٤، ١/ ٩٥.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ١٤٨، ١/ ٩٣.

(٤) انظر بعض الأدلة التي استدلوا بها في: التوحيد لابن خزيمة ص ٢١٢ ــ ٢٢٤، التفسير الكبير للرازي ٣/ ١٥٤، ١٥٥، الأربعين للرازي ص ٣٩٠ ــ ٣٩٣.

حرف معناها وقالوا في هذا الحديث إنه ليس خبراً وإنما هو نهي لمجرد التنزيه والتعظيم للمؤمن أن يأتي الزنى وهو مؤمن.

وقالت طائفة ثالثة من المرجئة: إنما نفى الإيمان في الحديث عن الزاني المستحل للزنا أما من زنى وهو مقر بتحريمه فهو مؤمن مستكمل الإيمان[1].

وسنبين فيما يلي فساد كلا الاتجاهين عند الرد على المعتزلة وبيان منهج السلف وموقفهم من تلك النصوص ونحوها من نصوص الوعد والوعيد.

الرد على الخوارج والمعتزلة في موقفهم من مرتكب الكبيرة وتأويلهم النصوص

يتبين فساد موقف الخوارج والمعتزلة من مرتكب الكبيرة وتأويلهم النصوص في ذلك من خلال ما يلي:

١ ــ عقيدة أهل السنّة في مرتكب الكبيرة:

يعتقد أهل السنّة والجماعة أن من ارتكب كبيرة ــ خلا الشرك ــ ولم يستحلها، فإنه لا يكفر، بل يسمى مؤمناً ناقص الإيمان، وبعضهم يعبر عن ذلك بقوله: «مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته»، ومن مات مصراً عليها فإنه تحت مشيئة الله تعالى، إن شاء غفر له ذنبه ابتداء، وأدخله الجنة تفضلاً منه سبحانه، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، ثم يخرجه من النار، ويدخله الجنة؛ لأن النار لا يخلد فيها موحد.

ونصوص أهل السنّة والجماعة في تقرير هذا المعنى كثيرة جداً، ومن ذلك ما قاله الإمام أحمد رحمه الله:

---

(١) انظر تعظيم قدر الصلاة للمروزي ٢/٦٤١ ــ ٦٤٤، المحرر الوجيز لابن عطية ٤/١٤٣، الرسالة الكيلانية لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/٤٨١ ــ ٤٨٢ ضمن مجموع الفتاوى.

«الكف عن أهل القبلة، ولا نكفر أحداً منهم بذنب، ولا نخرجه من الإسلام. . .»[1].

وقد بوّب الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ في صحيحه بقوله: «بابٌ: المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك»[2].

وقال ابن جرير الطبري رحمه الله:

«إن كل صاحب كبيرة ففي مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه ما لم تكن كبيرته شركاً بالله»[3].

وقال الإمام الطحاوي:

«وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلدون، إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر عز وجل في كتابه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨].

وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته»[4].

ويقول ابن عبد البر: «وقد اتفق أهل السنّة والجماعة ـ وهم أهل الفقه والأثر ـ على أن أحداً لا يخرجه ذنبه وإن عظم من الإسلام. . .»[5].

---

(١) السنّة، للإمام أحمد ص ٧٢، تحقيق إسماعيل الأنصاري.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان ١/ ١٣.

(٣) تفسير الطبري ٨/ ٤٥٠.

(٤) العقيدة الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز ٢/ ٥٢٤.

(٥) التمهيد لابن عبد البر ١٧/ ٢٢، وانظر: المرجع نفسه ٤/ ٤٩، ٥/ ٧٨، ٦/ ٣٣١، ٩/ ٢٥١، ١٤/ ١٢٥.

ويقول شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ في سياق مذهب أهل السنّة والجماعة:

... وهم مع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر، كما يفعله الخوارج، بل الأخوة الإيمانية ثابتة مع المعاصي، ولا يسلبون الفاسق الملّي اسم الإيمان بالكلية، ولا يخلدونه في النار كما تقول المعتزلة، بل الفاسق يدخل في اسم الإيمان... وقد لا يدخل في اسم الإيمان المطلق... ويقولون هو مؤمن ناقص الإيمان، أو هو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم»(١).

٢ ــ أدلة أهل السنّة على قولهم في مرتكب الكبيرة:

استدل أهل السنّة والجماعة على ما قالوه واعتقدوه في أهل الكبائر بعدة أدلة من الكتاب والسنّة.

ــ فأما أدلتهم على كونه مؤمناً وليس بكافر، فمنها:

(أ) قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ﴾ [سورة الحجرات: ٩].

فسمى الله تعالى كلاً من الطائفتين مؤمنة.

(ب) قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ﴾ [سورة البقرة: ١٧٨].

---

(١) العقيدة الواسطية ٣/ ١٥١، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر عقيدة أهل السنّة والجماعة في مرتكب الكبيرة في: النبوات ص ٩٩، شرح صحيح مسلم للنووي ٢/ ٤١، ٤٢، لوامع الأنوار البهية ١/ ٣٦٤، ٣٨٨، معارج القبول ٢/ ٤١٧، ٤٢١.

فأثبت الله تعالى الإيمان للقاتل والمقتول من المؤمنين، وأثبت لهم أخوة الإيمان[1].

(ج) قوله ﷺ لعصابة من أصحابه: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفّى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه»[2].

ففي الحديث التصريح بجعل الحدود كفارات، ولو كان ارتكاب الكبيرة يخرج من الملة لسقطت الحدود، ولوجب قتل مرتكبها ردة، ولما جاز توريثه، وهذا خلاف الإجماع[3].

ولو كان ارتكاب الكبيرة مخرجاً من الملة لما جازت الصلاة على من قتل حداً، أو مات منهم، وهذا خلاف أمره ﷺ[4].

وهذا الكلام هو فيما عدا الشرك؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾ [سورة النساء: ٤٨]، فالمرتد إذا قتل على ارتداده لا يكون القتل له

---

(١) انظر: العقيدة الواسطية ٣/ ١٥١، ضمن مجموع الفتاوى، معارج القبول للحكمي ٢/ ٤١٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب الإيمان، الباب الحادي عشر ١/ ١٠، ومسلم بنحوه في كتاب الحدود رقم ٤٣، ٣/ ١٣٣٣.

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر ١٧/ ١٩ ــ ٢١، ٩/ ٢٤٣، ٢٤٤، مجموع الفتاوى ٧/ ٤٨٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٣٨.

كفارة[1].

(د) قوله ﷺ: «من كانت له مظلمة لأحد من عرضه أو شيء، فليتحللها منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه»[2].

فثبت أن الظالم يكون له حسنات يستوفي المظلوم منها حقه[3].

ـ وأما أدلتهم على عدم خلوده في النار، فمنها:

(أ) آيات العفو والمغفرة والرحمة، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة الشورى: ٢٥].

وقوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾ [سورة غافر: ٣].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾﴾ [سورة الفرقان: ٧٠][4].

(ب) الأحاديث المصرحة بخروج قوم من النار.

كقوله ﷺ: «يخرج قوم من النار بعد ما مسهم منها سفع، فيدخلون الجنة فيسميهم أهل الجنة الجهنميين».

---

(١) انظر: شرح مسلم للنووي ١١/ ٢٢٣، فتح الباري ١/ ٦٥.

(٢) رواه البخاري في كتاب المظالم، باب من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها له هل يبين مظلمته ٣/ ٩٩.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٢/ ٤٤٣.

(٤) انظر جملة من الآيات التي يستدل بها أهل السنّة على ذلك في: التفسير الكبير للرازي ٣/ ١٥٥ ـ ١٥٩.

وقوله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

وفي حديث الشفاعة الطويل:

«. . . فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل. . . فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة، أو خردلة من إيمان، فأنطلق فأفعل. . . فيقول: انطلق فأخرج من كان في قلبه أدنى أدنى مثال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من النار، فأنطلق فأفعل. . . ، فأقول يا رب، ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله، فيقول: وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله»(١).

٣ ــ الرد على استدلالات الخوارج والمعتزلة وتأويلاتهم:

وأما الآيات التي سبق إيرادها والتي استدل بها الخوارج والمعتزلة فيقال فيها:

ــ أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [سورة النساء: ١٠].

فليس في ذلك دليل على تخليد آكل مال اليتيم في النار وعدم خروجه منها، بل هي من آيات الوعيد، فكل من أكل مال اليتيم ظلماً فهو متوعد بالصلي بالسعير، والصلي هو التسخين بقرب النار، أو بمباشرتها، والسعير: الجمر المشتعل، ومن عذب منهم بذلك فإنه لا يخلد في النار، بل يخرج منها إما بشفاعة الشافعين، أو برحمة أرحم الراحمين، كما تواترت النصوص بذلك(٢).

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة ٨/ ٢٠١، ٢٠٢، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٣٠٢، ١/ ١٧٠.

(٢) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٤/ ٣٢، ٣٣.

ـ وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٤].

فليس فيها دليل على ما تقوله الخوارج من تكفير أهل الكبائر، أو تكفير كل من حكم بغير ما أنزل الله.

وقد جاء عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في هذه الآية ما يدل على أن الكفر فيها ليس الكفر المخرج من الملة، بل هو كفر دون كفر، وفي هذا يقول ابن عباس: «إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، إنه ليس كفراً ينقل عن الملة، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، كفر دون كفر»[1].

والحق أن في هذه المسألة تفصيلاً:

فمن حكم بغير ما أنزل الله؛ لهوى في نفسه، أو غرض من الأغراض مع اعتقاده بوجوب الحكم بما أنزل الله، وأنه عاص بفعله ذلك، فهذا يقال فيه: كفر دون كفر، أي: كفر أصغر لا يخرج من الملة.

وأما من اعتقد أن الحكم بما أنزل الله غير ملزم أو غير مناسب لهذا العصر، أو أنه وغيره سواء، ونحو ذلك، فهذا كفر أكبر مخرج من الملة[2].

ـ وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [سورة الانفطار: ١٤ ـ ١٦].

---

(١) رواه الحاكم في مستدركه، كتاب التفسير ٢/٣١٣، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبي في تلخيصه: صحيح، ورواه ابن جرير بنحوه بعدة ألفاظ في تفسيره ١٠/ ٣٥٥، ٣٥٦، وانظر: التمهيد لابن عبد البر ١٧/ ١٦.

(٢) انظر في تفصيل حال من حكم بغير ما أنزل الله: رسالة تحكيم القوانين ص ٥ ـ ٧، للشيخ محمد بن إبراهيم، وانظر: معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٤٠، ٤١، تفسير ابن كثير ٢/٥٧٨، ٥٧٩، فتح القدير للشوكاني ٢/ ٤٢.

فليس فيها دليل على خلود أهل الكبائر في النار، وليس فيها ذكر لأهل الكبائر، ولفظ الفجار عام، فيحمل هنا على الكفار؛ لأنه ذكرهم في مقابل الأبرار.

وقد ذكر ابن الجوزي قولين في المراد بالفجار: أحدهما: أنهم المشركون، والآخر: أنهم الظلمة، ثم ذكر أن قوله تعالى: ﴿وما هم عنها بغائبين﴾ دال على تخليد الكفار(١).

وعلى كل حال فالآية لا تدل على تخليد مرتكبي الكبائر من أهل التوحيد في النار، بل الكفار هم المتوعدون بالخلود في النار، بخلاف عصاة الموحدين، فقد وردت نصوص كثيرة تجعلنا نقطع بعدم خلودهم فيها.

ـ وأما قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [سورة النساء: ٩٣].

فهذه الآية تفسرها نصوص غيرها صريحة في عدم خلود الموحدين في النار، كنصوص الشفاعة وغيرها مما سبق إيراده، ولهذا يجب حمل الخلود في هذه الآية على معنى البقاء مدة طويلة(٢).

يقول ابن كثير رحمه الله:

«وبتقدير دخول القاتل النار... فليس بمخلد فيها أبداً، بل الخلود هو المكث الطويل، وقد تواترت الأحاديث عن النبيّ ﷺ أنه يخرج من النار من كان في قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان...»(٣).

ـ وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ

---

(١) زاد المسير ٩/ ٤٩.

(٢) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٤/ ٢١٤، ٢١٥.

(٣) تفسير ابن كثير ٢/ ٣٦١ باختصار.

﴿نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [سورة النساء: ١٤]، وكذلك قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الجن: ٢٣].

فهذه ليس فيها دليل على تخليد أهل الكبائر في النار، لأن المراد بالمعصية في الآيتين: المعصية الكفرية التي فيها رد التوحيد والاعتراض على شرع الله وعدم الرضا به، ونحو ذلك[1]، ولا يمكن حملها على عموم المعاصي؛ للنصوص الأخرى التي تبين أن ما دون الشرك من المعاصي لا يخلد صاحبها في النار، بل يعذب ـ إن عذب ـ بقدر ذنبه، ثم يخرج منها ويدخل الجنة.

ـ وأما تأويلهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨] على أن الآية متناولة للمغفرة للتائبين فقط، أو أنها خاصة بمغفرة الصغائر، فهذا التأويل باطل، فلا يجوز أن تكون الآية خاصة بالتائبين؛ لأن التائب يغفر له حتى الشرك، والآية خصت المغفرة بما دون الشرك لمن شاء الله المغفرة له، فدل على أنها في حق غير التائبين، وأنها في الذنوب كلها خلا الشرك.

يقول الإمام ابن عبد البر في هذه الآية:

«ومعلوم أن هذا بعد الموت لمن لم يتب؛ لأن الشرك ممن تاب منه قبل الموت وانتهى عنه غفر له، كما تغفر الذنوب كلها بالتوبة جميعاً»[2].

وقال البيهقي ـ رحمه الله ـ تعليقاً على هذه الآية:

«يعني ما دون الشرك لمن يشاء بلا عقوبة، وقد يعاقب بعضهم على ما

---

(١) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٤/٤٠٥، تفسير ابن كثير ٢/٢٢٠، ٧/١٣٨، فتح القدير للشوكاني ٥/٣١٠.

(٢) التمهيد لابن عبد البر ١٧/١٦.

اقترف من الذنوب، ثم يعفو عنه ويدخل الجنة»[1].

ومما يوضح هذا المعنى ما رواه البيهقي وغيره، عن ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ قال: ما زلنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا من نبيّنا ﷺ يقول: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وأنه قال: «إني ادخرت دعوتي شفاعة لأهل الكبائر من أمتي يوم القيامة. . .»[2].

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وأما آيتا النساء، قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾، فلا يجوز أن تكون في حق التائبين كما يقوله من يقوله من المعتزلة؛ فإن التائب من الشرك يغفر له الشرك أيضاً بنصوص القرآن واتفاق المسلمين، وهذه الآية فيها تخصيص وتقييد... خص فيها الشرك بأنه لا يغفره، وما عداه لم يجزم بمغفرته بل علّقه بالمشيئة»[3].

كما لا يصح تخصيص المغفرة بالصغائر، لأن هذا تخصيص بلا مخصص، والآية عمت المغفرة في كل شيء دون الشرك، ومعلوم أن ما دون الشرك شامل للصغائر والكبائر.

ثم إن هذا الزعم يقتضي بطلان تخصيص الشرك بنفي الغفران، وتخصيص الشرك بنفي الغفران هو صريح الآية.

ـ وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ ﴾ [سورة النساء: ٣١].

---

(١) الاعتقاد للبيهقي ص ١٠٦.

(٢) الاعتقاد للبيهقي ص ١٠٨، وذكر السيوطي أنه أخرجه ابن الضريس، وأبو يعلى، وابن المنذر، وابن عدي بسند صحيح. الدر المنثور ٢/ ١٦٩.

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/ ١٨، وانظر: المحرر الوجيز ٤/ ٣٣.

وقول القاضي عبد الجبار في معناها: إن من لم يجتنب الكبائر لا تكفر سيئاته، وأن من ارتكب الكبائر فهو في النار[1]، فيقال فيه:

الآية صريحة في أن من اجتنب الكبائر كفرت عنه سيئاته، وهي الصغائر[2].

ولكن القول بأن من لم يجتنب الكبائر لا تكفر سيئاته غير صحيح، إذ إن تكفير السيئات كما يحصل باجتناب الكبائر فإنه يحصل بغيرها كذلك، كالتوبة والمصائب وغير ذلك[3].

وكذلك الزعم بأن من ارتكب الكبائر فهو في النار غير صحيح، وليس في الآية دليل على ذلك، وإنما فيها وعد لمن اجتنب الكبائر بتكفير السيئات وإدخاله مدخلاً كريماً، وأما من لم يجتنب الكبائر فليس من أهل هذا الوعد، ومع هذا فلا يمتنع أن تكفر عنه سيئاته بأسباب أخرى.

وهذا الزعم فهمه القاضي عبد الجبار بناء على عقيدتهم في أن مرتكب الكبيرة لا بد له من دخول النار والخلود فيها.

وأحاديث الشفاعة، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [سورة النساء: ٤٨] تبطل هذا الزعم.

ـ وأما موقفهم من أحاديث الشفاعة، فيقال فيه:

أما الزعم بأنها غير صحيحة فباطل؛ لأنها رواها الأئمة في الصحاح كما سبق إيراده، بل هي متواترة[4].

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ١٨٣.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٢٥٥، فتح القدير للشوكاني ١/ ٤٥٧.

(٣) انظر أسباب تكفير الذنوب في: الإيمان الأوسط، لشيخ الإسلام ٧/ ٤٨٧ ـ ٥٠١، ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر حكاية التواتر في: التمهيد للباقلاني ص ٤١٩، مجموع الفتاوى ١٨/ ١٦، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٩٠، تفسير ابن كثير ٢/ ٣٦١، نظم المتناثر ص ١٥٠، ١٥١.

وأما القول بأنها على فرض صحتها فإنها آحاد لا توجب علماً، وما كان كذلك فلا يؤخذ بها في العقيدة؛ لأنها ظنية، فهذا الكلام سبق الرد عليه[1]، وبيان أن الحق هو ما ذهب إليه أهل السنّة والجماعة في أنهم يأخذون بأخبار الآحاد في العقيدة، سواء قيل إنها قطعية أو ظنية.

ثم على فرض أن الآحاد لا يؤخذ بها في العقيدة فإن أحاديث الشفاعة متواترة، وليست آحاداً كما زعم.

وأما القول بأنها معارضة لأخبار الوعيد، فليس بصحيح، بل هي مبينة لها، وموضحة لمعناها، وسيأتي الكلام ـ إن شاء الله ـ على أخبار الوعيد، وبيان توجيهها الصحيح، وموقف أهل السنّة والجماعة منها.

وأما استدلالهم على إبطال الشفاعة بالآيات النافية لها، كقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾ [سورة غافر: ١٨]، ونحو ذلك من الآيات، فلا حجة فيه؛ لأن الشفاعة المنفية في الآيات هي في حق الكفار[2]، وأما أهل الكبائر من الموحدين فتنالهم الشفاعة، ويخرجون من النار، كما بينت ذلك السنّة النبوية.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٨]، فالفاسق المؤمن معه عمل مرتضى من التوحيد والطاعات وغير ذلك[3].

وأما تأويل أحاديث الشفاعة وخروج قوم من النار على معنى: يخرج

---

(١) انظر ما سبق في مبحث: موقف المتكلمين من أخبار الآحاد.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤٢٤، تفسير ابن كثير ٦/ ١٣١، ٧/ ١٦٤، ١٦٥.

(٣) انظر: تمهيد الأوائل ص ٤٢٣.

من عمل أهل النار قوم. . . وكذلك القول بأنها للتبعيد، فكل هذا تأويل بعيد وباطل، زينه الهوى والشبهات، وإلا فكيف يصح هذا التأويل مع صراحة الأحاديث في إخراج قوم من النار، كما في الحديث أن الله تعالى يقول لنبيّه: «انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل. . .»، ويكرر ذلك مراراً إلى أن قال في آخر الحديث: «وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال: لا إله إلا الله».

وغير ذلك من الأحاديث الصريحة في الإخراج من النار، وأنه حقيقة، وليس معناه يخرج من عمل أهل النار قوم، ولا هو للتبعيد كما زعمه القاضي عبد الجبار.

وأما صرف حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» إلى أن المراد بذلك إذا تابوا، فيكون معنى الشفاعة راجعاً إلى التفضل ورفع الدرجات، فهذا التأويل تبطله النصوص السابقة والمصرحة بأن الشفاعة تنال قوماً دخلوا النار بذنوبهم، فيشفع لهم فيخرجون من النار، ويدخلون الجنة، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، فلا يدخل النار، ولا يعاقب على ذنبه الذي تاب منه، وحصر الشفاعة في رفع الدرجات والتفضل على المشفوع له بزيادة النعيم فحسب تحكم ظاهر، تبطله نصوص الشفاعة في إخراج من دخل النار من أهل الكبائر من الموحدين.

وقد غضب الباقلاني على المعتزلة بسبب تأويلاتهم البعيدة الباطلة لأخبار الشفاعة، حتى قال:

«ولولا العناد والميل إلى سبيل الضالين ووساوس المردة والشياطين، لم يعدلوا عن إثبات الشفاعة المذكورة في نص الكتاب والمأثور في الأخبار

إلى الترهات وطريق التأويلات، وتلفيق الجهل والضلالات»[1].

توجيه أهل السنّة لنصوص الوعيد:

لقد وردت نصوص الوعيد بصيغ متعددة، فبعضها فيه التصريح بعدم دخول الجنة، وبعضها بدخول النار، وبعضها بالكفر أو النفاق أو الشرك، أو غير ذلك من عبارات الوعيد.

وقد كثرت توجيهات العلماء لهذه النصوص ونحوها، وفسروها بما لا يتنافى مع باقي النصوص الشرعية.

ويمكن إيجاز أقوالهم في ذلك بما يلي:

ـ أن ما جاء في بعض النصوص من الوعيد لمن ارتكب بعض المعاصي بعدم دخول الجنة، كقوله ﷺ: «لا يدخل الجنة مدمن خمر»، ونحو ذلك، فعامة توجيهات العلماء لذلك لا تخرج عن خمسة توجيهات، هي:

١ ـ لا يدخل الجنة في الوقت الذي يدخلها من لم يرتكب هذا الذنب.

٢ ـ لا يدخل الجنة ـ أي بعض الجنان ـ التي هي أعلى وأشرف وأكثر نعيماً، لا أنه لا يدخل شيئاً من تلك الجنان.

٣ ـ أن في الكلام شرطاً، أو استثناء مقدراً، والتقدير: لا يدخل الجنة إن عذبه، أو لا يدخل الجنة إلا أن يغفر له، والمقصود بالنفي هنا: نفي الدخول الأوّلي، أي: الذي لم يسبقه عذاب.

٤ ـ أن هذه النصوص ونحوها تطلق على العموم، ولا يخص شخص بعينه، حتى يقوم فيه المقتضي الذي لا معارض له.

---

(١) تمهيد الأوائل ص ٤٢٨.

٥ ـ أن هذا الوعيد في حق المستحل لذلك؛ لأنه كافر، وقد أنكر الإمام أحمد هذا القول، وقال: لو استحل ذلك ولم يفعله كان كافراً، والنبي ﷺ قال: من فعل كذا وكذا[١].

ـ وأما النصوص التي فيها نفي الإيمان، أو الوصف بالكفر والشرك، أو التبرؤ من فاعل الكبيرة ووصفه بأنه «ليس منا»، فقد ذكرها الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام، وذكر بعض التفسيرات الفاسدة لها وردها، كالقول بأن المقصود بالكفر في الأحاديث كفر النعمة، أو كفر الردة، أو أنها لمجرد التغليظ والترهيب، دون أن يكون لذلك حقيقة، كما رد قول من ضعفها وردها كلها[٢].

وبعد أن رد ذلك كله، بين الصواب بقوله:

«وإن الذي عندنا في هذا الباب كله أن المعاصي والذنوب لا تزيل إيماناً ولا توجب كفراً، ولكنها إنما تنفي من الإيمان حقيقته وإخلاصه الذي نعت الله به أهله، واشترط عليهم في مواضع من كتابه. . . فلما خالطت هذه المعاصي هذا الإيمان المنعوت بغيرها، قيل ليس هذا من الشرائط التي أخذها الله على المؤمنين، ولا الأمانات التي يعرف بها أنه الإيمان، فنفت عنهم حينئذ حقيقته، ولم يزل عنهم اسمه»[٣].

ثم ذكر أنه جائز في لغة العرب نفي الشيء لا على معنى نفي أصله وصفته، بل على معنى نفي جودته وإتقانه، ونحو ذلك.

ومنه قول العرب للصانع إذا كان غير محكم لعمله: ما صنعت شيئاً،

---

(١) انظر هذه التوجيهات في: التوحيد لابن خزيمة ص ٢٣٧ ـ ٢٤١، مجموع الفتاوى ٧/ ٦٧٨، ٢٨/ ٥٠٠، ١٠/ ٣٢٩، لوامع الأنوار البهية ١/ ٣٧٠، ٣٧١.

(٢) انظر: الإيمان لأبي عبيد ص ٨٤ ـ ٨٩.

(٣) الإيمان لأبي عبيد ص ٨٩، ٩٠.

ولا عملت عملاً[1].

ثم ذكر توجيه الأحاديث التي فيها البراءة، أو الوصف بالكفر والشرك، بقوله:

«وأما الأحاديث التي فيها البراءة، كقوله: من فعل كذا وكذا فليس منا[2]، لا نرى شيئاً منها يكون معناه التبرؤ من رسول الله ﷺ، ولا من ملته، وإنما مذهبه عندنا أنه ليس من المطيعين لنا، ولا من المقتدين بنا، ولا من المحافظين على شرائعنا، وهذه النعوت وما أشبهها.

وأما تأويل سفيان بن عيينة: «أي ليس مثلنا»، فإني لا أراه؛ لكونه يستلزم أن يصير من [لا][3] يفعله مثل النبيّ ﷺ، وليس كذلك، فليس للنبيّ ﷺ عديل ولا مثيل من فاعل ذلك، أو تاركه[4].

وأما الآثار المرويات بذكر الكفر والشرك ووجوبها بالمعاصي، فإن معناها عندنا ليست تثبت على أهلها كفراً ولا شركاً يزيلان الإيمان عن صاحبه، إنما وجوهها أنها من الأخلاق والسنن التي عليها الكفار والمشركون.

وقد ورد في الحديث: «أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية»[5]، فهل يكون هذا على الزنا الذي تجب فيه الحدود؟.

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ٩٠ ــ ٩٢.

(٢) كما سبق في الحديث: «من غشّنا فليس منا».

(٣) ساقطة من الأصل، والسياق يقتضي إثباتها.

(٤) ذكر الخلال في «السنّة» إنكار عبد الرحمن بن مهدي على من فسر الحديث بمثل التفسير المنسوب لابن عيينة، وقال ابن مهدي: «أرأيت لو عمل أعمال البر كلها يكون مثل رسول الله ﷺ؟!» السنّة للخلال ص ٥٧٧.

(٥) رواه بنحوه أحمد ٤/٤١٤، والنسائي في كتاب الزينة، باب ما يكره للنساء من =

وأما ما ورد من تشبيه ذنب بآخر كقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «شارب الخمر كعابد اللات والعزى»[1]، فالمقصود تساويهما في النهي لا في الإثم والعقوبة، على حد قوله ﷺ: «لعن المؤمن كقتله[2]»[3].

وقد بيّن شيخ الإسلام أن ما ورد في الحديث من سلب الإيمان عن الزاني والسارق وشارب الخمر والمنتهب، كما في قوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن...» الحديث، أن هذا ليس معناه سلب الإيمان بالكلية، فمن ارتكب شيئاً من ذلك لم يعدم الإيمان الذي به يستحق أن لا يخلد في النار، وبه ترجى له الشفاعة والمغفرة، وبه يستحق المناكحة والموارثة، لكن عدم الإيمان الذي به يستحق النجاة من العذاب، ويستحق به تكفير السيئات وقبول الطاعات، وكرامة الله ومثوبته، وبه يستحق أن يكون محموداً مرضياً[4].

ولابن القيم ــ رحمه الله ــ في مسألة الأسماء والأحكام تحقيق رائع ودقيق، بين فيه أن الأعمال التي يوصف فاعلها بالكفر أو الشرك أو النفاق أو

= الطيب ٨/ ١٥٣، والترمذي في كتاب الآداب، باب في كراهية خروج المرأة متعطرة ٤/ ١٩٤، وقال: حسن صحيح، وأبو داود في كتاب الترجل، باب ما جاء في المرأة تتطيب للخروج ٤/ ٧٩، وحسنه الألباني كما في صحيح الترمذي ٢/ ٣٦٣.

(١) رواه ابن ماجه بنحوه في كتاب الأشربة، باب مدمن الخمر ٢/ ١١٢٠، ولفظه: «مدمن الخمر كعابد وثن»، ورواه بنحوه أيضاً أحمد ١/ ٢٧٢، ولفظه: «مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد وثن»، وقال الهيثمي: «رجال أحمد رجال الصحيح»، مجمع الزوائد ٥/ ٧٤، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٢/ ١٠٢٠.

(٢) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب من حلف بملة سوى الإسلام ٧/ ٢٢٣، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١٧٦، ١/ ١٠٤.

(٣) الإيمان لأبي عبيد ص ٩٢ ــ ١٠١ باختصار.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٧/ ٦٧٣ ــ ٦٧٦.

الفسوق أو الظلم أو الجهل، تنقسم إلى قسمين:

فبعضها يكون فيه هذا الوصف للأكبر المخرج من الملة.

وبعضها يكون للأصغر الذي لا يخرج من الملة، فيكون كفراً دون كفر، وشركاً دون شرك. . . وهكذا.

وقد ضرب ابن القيم لذلك أمثلة واستدل على كل وصف بأدلة، وبسط الكلام في ذلك[1].

ثم قال ــ رحمه الله ــ:

«وههنا أصل آخر، وهو: أن الرجل قد يجتمع فيه كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، وتقوى وفجور، ونفاق وإيمان، وهذا من أعظم أصول أهل السنّة، وخالفهم فيه غيرهم من أهل البدع كالخوارج والمعتزلة والقدرية.

ومسألة خروج أهل الكبائر من النار وتخليدهم فيها مبنية على هذا الأصل، وقد دل عليه الكتاب والسنّة والفطرة وإجماع الصحابة»[2].

واستدل ــ رحمه الله ــ على ذلك ببعض الأدلة الشرعية، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾ ﴾ [سورة يوسف: ١٠٦]، فأثبت لهم إيماناً به سبحانه مع الشرك.

وكذلك قوله ﷺ: «ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق»[3]، فدل على أنه يجتمع في الرجل نفاق وإسلام.

وقال رحمه الله: «وقد بينا أن المعاصي كلها شعب من شعب الكفر،

---

(١) انظر: كتاب الصلاة، لابن القيم ص ٢٥ ــ ٢٨.

(٢) كتاب الصلاة لابن القيم ص ٢٨.

(٣) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب علامات المنافق ١/ ١٤.

كما أن الطاعات كلها شعب من شعب الإيمان، وقد يسمى بتلك الشعبة مؤمناً، وقد لا يسمى، كما أنه قد يسمى بشعبة من شعب الكفر كافراً، وقد لا يطلق عليه هذا الاسم.

وهاهنا أصل آخر، وهو أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمى مؤمناً وإن كان ما قام به إيماناً، ولا من قيام شعبة من شعب الكفر به أن يسمى كافراً وإن كان ما قام به كفراً. . .

فمن صدر منه خلة من خلال الكفر فلا يستحق اسم كافر على الإطلاق، وكذا يقال لمن ارتكب محرماً إنه فعل فسوقاً، وإنه فسق بذلك المحرم، ولا يلزم اسم فاسق إلا بغلبة ذلك عليه.

وهكذا الزاني والسارق والشارب والمنتهب لا يسمى مؤمناً، وإن كان معه إيمان، كما أنه لا يسمى كافراً وإن كان ما أتى به من خصال الكفر وشعبه»[١].

وهذا كلام في غاية التحقيق.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن توجيه نصوص الوعيد بما يتوافق مع بقية نصوص الشرع في حكم مرتكب الكبيرة، وبهذه التوجيهات نعلم أنه لا تعارض بين وصف مرتكب الكبيرة بأنه غير مؤمن، ووصفه بالإيمان، وبقاء أصل الإيمان، كما أنه لا تعارض بين وعيده بالنار، وعدم خلوده فيها، ولا تعارض بين الإخبار بعدم دخوله الجنة، ودخوله فيها، ولا بين وصفه بالكفر أو الشرك أو الفسوق ووصفه بالإسلام، والله أعلم.

الرد على المرجئة في استدلالهم بنصوص الوعد:

يقف المرجئة في الطرف المقابل للوعيدية من الخوارج والمعتزلة

---

(١) كتاب الصلاة، لابن القيم ص ٢٩، ٣٠ باختصار.

ونحوهم، فقد استدل المرجئة بنصوص الوعد كما سبق إيراد بعضها.

ومما ينبغي التنبيه إليه ههنا أن المقصود بالمرجئة في هذا الكلام المرجئة الخالصة الغالية التي ترى أنه لا يضر مع الإيمان ذنب.

ويمكن أن يرد على أدلتهم التي سبق إيرادها بما يلي:

ـ فأما قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ﴿١٧﴾﴾ [سورة سبأ: ١٧].

فإن معناه: هل يجازى ويعاقب مثل هذا الجزاء الذي حصل لسبأ بسلب النعمة وحصول النقمة إلا الكفور[(١)]، وليس في الآية ما يدل على أنه لا يعاقب أي عقاب إلا الكافر كفراً أكبر.

ثم لو فرض أنه قد يفهم من هذه الآية ما ذكروه من أنه لا يجازى إلا الكفور، فإن هناك نصوصاً أخرى تبين مجمل هذه الآية وتوضحها، وتجعلنا نقطع بدخول بعض أهل الذنوب في النار والعفو عن بعضهم[(٢)]، وذلك كنصوص الشفاعة مثلاً.

ـ وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿٤٨﴾﴾ [سورة طه: ٤٨]، فليس فيه دليل على أن العذاب لا يصيب إلا الكفار، بل معنى الآية أن العذاب المتمحض والخلود في النار هو لمن كذب بآيات الله ورسله، وأعرض عن قبولها والإيمان بها[(٣)].

وليس في هذا ما يدل على أن عصاة الموحدين لا تمس أحداً منهم النار،

---

(١) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/٥٥٥، تفسير ابن كثير ٥/٥٤٣، فتح القدير للشوكاني ٤/٣٢١.

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ص ١٠٦.

(٣) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/٣١٩، تفسير ابن كثير ٤/٥١٩، فتح القدير للشوكاني ٣/٣٦٨.

بل قد يستدل بها على أنهم لا يخلدون فيها، وهذا صحيح موافق للنصوص.

ـ وأما ما استدلوا به من أحاديث، كقوله ﷺ: «ما من عبد قال لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة»، وقوله: «فإن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»(١).

فهذه الأحاديث وأشباهها على نوعين:

أحدهما: ما فيه أن من أتى بالشهادتين دخل الجنة ولم يحجب عنها، وهذا ظاهر، فإن النار لا يخلد فيها أحد من أهل التوحيد الخالص، وما ورد في حديث أبي ذر عن النبيّ ﷺ قال: «ما من عبد قال لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق، [قالها ثلاثاً]، ثم قال في الرابعة: على رغم أنف أبي ذر».

فهذا معناه أن الزنى والسرقة لا يمنعان دخول الجنة مع التوحيد، وهذا حق لا مرية فيه، ليس فيه أنه لا يعذب عليهما مع التوحيد.

وفي الحقيقة أنه يلزم على استدلالهم بقوله ﷺ: «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة»، على أن الإقرار والتلفظ بالشهادة مع التجرد عن أي عمل كاف وموجب لدخول الجنة، إنه يلزم على ذلك أن من علم بذلك دخل الجنة، ولو لم يتلفظ بالشهادة؛ لقوله ﷺ: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»(٢).

بل من علم أن الصلاة واجبة دخل الجنة، ولو لم يصلّ؛ لقوله ﷺ:

---

(١) رواه البخاري في كتاب التهجد، باب صلاة النوافل جماعة ٢/٥٥، ٥٦، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٥٤، ١/٦١، ٦٢.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٤٣، ١/٥٥.

«من علم أن الصلاة عليه حق واجب دخل الجنة»[1] [2].

وهكذا يحصل الخبط والضلال لكل من يأخذ نصاً ويفهمه بعيداً عن النصوص الأخرى المبينة لمجمله، والمقيدة لمطلقه.

والحق أن معنى هذه الأحاديث أن من قال: لا إله إلا الله باكتمال شروطها، وانتفاء نواقضها، دخل الجنة، وأن دخوله الجنة كائن بعد تنقيته من الذنوب، ولهذا لما قيل للحسن: إن ناساً يقولون: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة؟ فقال: من قال لا إله إلا الله فأدى حقها وفرضها دخل الجنة[3].

وقال وهب بن منبه لمن سأله: أليس لا إله إلا الله مفتاح الجنة؟ قال: بلى، ولكن ما من مفتاح إلا له أسنان، فإن جئت بمفتاح له أسنان فتح لك، وإلا لم يفتح لك[4].

ويدل على صحة هذا القول أن رسول الله ﷺ رتب دخول الجنة على الأعمال الصالحة في كثير من النصوص، كما في الصحيحين أن رجلاً قال: يا رسول الله، أخبرني بعمل يدخلني الجنة؟ فقال: «تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصل الرحم»[5].

وغير ذلك من الأحاديث الدالة على أن دخول الجنة مرتب على الأعمال الصالحة.

---

(١) رواه أحمد ١/ ٦٠، وقال الهيثمي: «رجاله موثقون»، مجمع الزوائد ١/ ٢٨٨، ورواه الحاكم بنحوه في كتاب الإيمان ١/ ٧٢.

(٢) انظر: التوحيد لابن خزيمة ص ٢٢٤ ــ ٢٢٧.

(٣) ذكره ابن رجب في كلمة الإخلاص ص ١٠.

(٤) ذكره ابن رجب في كلمة الإخلاص ص ١١.

(٥) رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة ٢/ ١٠٨، ١٠٩، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١٤، ١/ ٤٣.

الثاني: ما فيه أنه يحرم على النار.

وهذا قد اختلفت أقوال العلماء في توجيهه.

فقد حمله بعضهم على تحريم الخلود فيها، أو على تحريم نار يخلد فيها أهلها، وهي ما عدا الدرك الأعلى، فإن الدرك الأعلى يدخله خلق كثير من عصاة الموحدين، ثم يخرجون بشفاعة الشافعين، ورحمة أرحم الراحمين.

ـ وقالت طائفة من العلماء: المراد من هذه الأحاديث أن لا إله إلا الله سبب لدخول الجنة والنجاة من النار، ومقتضي لذلك، ولكن المقتضي لا يعمل عمله إلا باستجماع شروطه وانتفاء موانعه، وقد يتخلف عنه مقتضاه لفوات شرط من شروطه، أو لوجود مانع.

ـ وقالت طائفة: تلك النصوص المطلقة قد جاءت مقيدة في أحاديث أخر، ففي بعضها: «من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه»[١]، وفي بعضها: «صدقاً من قلبه»[٢]، وفي بعضها: «مخلصاً من قلبه، أو يقيناً من قلبه»[٣].

وهذا كله إشارة إلى عمل القلب وتحقيقه بمعنى الشهادتين.

ـ وقالت طائفة: هذه الأحاديث منسوخة، وقد يكون مرادهم بالنسخ البيان والإيضاح، فإن السلف يطلقون النسخ على مثل ذلك كثيراً.

ـ وذهب طائفة إلى أن هذه الأحاديث المذكورة وما في معناها كانت قبل نزول الفرائض والحدود[٤].

---

(١) رواه البخاري في كتاب العلم، باب الحرص على الحديث ١/ ٣٣.

(٢) رواه البخاري في كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً ١/ ٤١.

(٣) رواه أحمد ٥/ ٢٣٦.

(٤) انظر هذه التوجيهات في «كلمة الإخلاص» للحافظ ابن رجب ص ٨ ــ ١٧، مجموع الفتاوى ٨/ ٢٧٠، ١٦/ ١٩٧، وانظر: التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٤٠، تيسير العزيز =

ولعل القول الراجح هو القول بأن لا إله إلا الله سبب لدخول الجنة والنجاة من النار، ولا بد للسبب من وجود شروطه وانتفاء موانعه.

وأما تعميمهم نصوص الوعد في حق جميع المؤمنين تقيهم وعاصيهم فهو باطل كتعميم الخوارج والمعتزلة نصوص الوعيد في حق الكافر والمؤمن العاصي وتخصيصهم نصوص الوعد في حق المؤمن المحسن الذي لم يعص أو التائب فقط والحق أن صيغ العموم قابلة للتخصيص بحسب ما دلت عليه النصوص الشرعية[1].

وقد رد عليهم ابن عطية في تفسيره بقوله:

«إن آيات الوعد لفظها لفظ عموم، والمراد بها الخصوص في المؤمن المحسن، وفي التائب، وفيمن سبق في علمه تعالى العفو عنه دون تعذيب من العصاة، وإن آيات الوعيد لفظها عموم. والمراد بها الخصوص في الكفرة وفيمن سبق في علمه تعالى أنه يعذبه من العصاة، وتحكم بقولنا هذه الآية النص في موضع النزاع وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [سورة النساء: ٤٨]، فإنها جلَّت الشك وردت على الطائفتين المرجئة والمعتزلة، وذلك أن قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ فصل مجمع عليه، وقوله: ﴿ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ فصل قاطع بالمعتزلة راد على قولهم رداً لا محيد عنه ولو وقفنا في هذا الموضع من الكلام لصح قول المرجئة، فجاء قوله: ﴿ لِمَن يَشَآءُ ﴾ راداً عليهم موجباً أن غفران ما دون الشرك إنما هو لقوم دون قوم بخلاف ما زعموه من أنه مغفور لكل مؤمن»[2].

= الحميد ص ٦٥ ــ ٧٠.

(١) انظر الرسالة الكيلانية لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/ ٤٨٢ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) المحرر الوجيز ٤/ ١٤٣ ــ ١٤٤.

وأما طعنهم في صحة الآثار الواردة في ذلك فلا عبرة به لأن الأحاديث في ذلك متواترة وقد صححها أئمة هذا الشأن فلا يلتفت بعد ذلك إلى قول جاهل أو صاحب هوى يطعن فيها أو يحرف معناها.

وقد قال الإمام محمد بن نصر المروزي في رده على أولئك المرجئة حينما طعنوا في حديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» وتحريفهم معناه قال:

«وهذا خبر قد اشتهر واستفاض برواية العدول والحفاظ من علماء أهل الحجاز والعراق جميعاً بألفاظ مفسرة لا يحتمل النهي لأن الخبر معقول والنهي معقول وأنت إذا قرأت الأخبار المروية في هذا الباب فهمتها وعلمت أنها خبر ولا يحتمل النهي»[1].

وأما زعمهم أن الإيمان المنفي عن الزاني إنما هو نفي لأصل الإيمان عن الزاني المستحل فهو كلام باطل فإن من استحل الزنا كفر ولو لم يزن والحديث في الكلام عن الزاني وليس عن المستحل فهو نفي لكمال الإيمان الواجب عن الزاني غير المستحل.

وبهذا يتبين لنا أن سبب ضلال كل من المعتزلة ونحوهم من الوعيدية والمرجئة هو أخذهم ببعض النصوص دون بعض، فكل فريق أخذ بجانب من النصوص واصطدم بالجانب الآخر الذي يخالفه، ولم يستطع الأخذ بالجميع.

وأما أهل السنّة والجماعة فتوسطوا بين الطائفتين والطرفين، وأخذوا بالنصوص كلها، وفهموها على حقيقتها، ولم يعطلوا شيئاً منها، ولم يحرفوها عن معانيها الحقيقية، فنجوا من ضلال الفريقين.

---

(١) تعظيم قدر الصلاة ٢/ ٦٤٣.

المطلب الثاني

مسمى الإيمان وتفاضله

ذهبت المرجئة من أهل الكلام كالجهمية والأشاعرة ونحوهم إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأن الأعمال ليست داخلة في مسمى الإيمان.

فأما الجهمية ففسروا الإيمان بأنه مجرد معرفة القلب[1].

وأما الأشاعرة ففسروه بأنه التصديق[2].

ومما ينبغي أن يعلم أن هناك طائفة من الأشاعرة نصروا مذهب السلف في الإيمان[3].

يقول الباقلاني: «الإيمان هو التصديق بالله تعالى، وهو العلم

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٣، ٢١٤، تهذيب الآثار للطبري ٢/ ١٨٢، الإيمان الأوسط ٧/ ٥٠٨، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٥٥، الإرشاد للجويني ص ٣٩٧، المحصل للرازي ص ٣٤٧، المواقف للإيجي ص ٣٨٤، شرح الجوهرة لإبراهيم اللقاني ص ٤٢ ـ ٤٥.

(٣) ومنهم أبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو عبد الله بن مجاهد. انظر: الإيمان ٧/ ١١٩ ضمن مجموع الفتاوى.

والتصديق يوجد في القلب»[1].

ويقول الجويني: «المرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله، فالمؤمن بالله من صدقه»[2].

وأما أبو الحسن الأشعري فله في ذلك قولان:

أحدهما: أنه التصديق، كما ذكر ذلك في كتابه اللمع[3].

والقول الثاني: كقول السلف وأهل الحديث، وهو تفسير الإيمان بأنه قول وعمل، كما ذكر ذلك في كتابه مقالات الإسلاميين[4].

وفي الحقيقة فإنه يصعب التفريق بين قول الجهمية والأشاعرة في الإيمان، أي أنه يصعب التفريق بين معرفة القلب وتصديقه، ولذا نرى شيخ الإسلام حينما يذكر مذهب الأشاعرة والقول الأول من قولي أبي الحسن ـ الذي هو التصديق ـ لا يفرق بينه وبين قول الجهمية، وفي هذا يقول:

«والقاضي أبو بكر الباقلاني نصر قول جهم في مسألة الإيمان، متابعة لأبي الحسن الأشعري، وكذلك أكثر أصحابه»[5].

وقال أيضاً: «وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان مع أنه نصر المشهور عن أهل السنّة من أنه يستثنى في الإيمان»[6].

---

(١) تمهيد الأوائل ص ٣٨٩.

(٢) الإرشاد ص ٣٩٧، وانظر: شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني ص ٤٤، ٥١.

(٣) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للأشعري ص ١٥٤.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٧.

(٥) الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ١١٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٦) المرجع السابق ٧/ ١٢٠.

وأشار في موطن آخر إلى قولي أبي الحسن الأشعري[١].

وذهبت مرجئة الفقهاء إلى أنه التصديق والإقرار باللسان[٢].

والمقصود أن هؤلاء جميعاً يرون أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل، فلا يوصف بالزيادة والنقصان[٣]، فهو شيء واحد غير قابل للتفاوت.

يقول الجويني: «إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً»[٤].

ومما ينبغي أن يعلم أن القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه له ارتباط كبير بمسألة تفسير الإيمان.

فمن أدخل الأعمال في مسمى الإيمان قال إنه يزيد وينقص، ومن أخرج الأعمال من مسمى الإيمان وجعل الإيمان ما في القلب، قال إنه لا يزيد ولا ينقص؛ لأن الأعمال هي مدار التفاوت والتفاضل، وهي ليست من الإيمان، ولأن ما في القلب من المعرفة أو التصديق شيء واحد لا يقبل الزيادة ولا النقص.

وقد يقولون إن الزيادة تحصل في اليقين لا في أصل

---

(١) انظر: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٠٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٩ ـ ٢٢١، الفقه الأكبر مع شرحه للقاري ص ٦٨، ٦٩، التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٣٨، وانظر: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٠٧ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٤ ـ ٢٢١، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠، ٧١.

(٤) الإرشاد ص ٣٩٩.

التصديق[1].

وقد وصلت الحال ببعضهم إلى أن صرح بأن من قال بزيادة الإيمان ونقصانه فهو مبتدع[2].

وقد استدلوا على قولهم بأن الإيمان هو التصديق بمجيء الإيمان في اللغة بمعنى التصديق، قالوا: ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ۝١٧﴾ [سورة يوسف: ١٧]، أي: ما أنت بمصدق لنا.

«والإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة؛ لأن الله عز وجل ما غير لسان العرب ولا قلبه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعي الأمة على نقله... وفي علمنا بأنه لم يفعل ذلك بل أقر أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان فيها دليل على أن الإيمان في الشرع هو الإيمان اللغوي، ومما يدل على ذلك ويبينه قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [سورة إبراهيم: ٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [سورة الزخرف: ٣]، فأخبر أنه أنزل القرآن بلغة القوم، وسمى الأشياء بتسمياتهم.

فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه دون ما سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات»[3].

---

(١) انظر: المواقف ص ٣٨٨، شرح المقاصد ٥/ ٢١٠، ٢١١، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠، ٧١، شرح جوهرة التوحيد ص ٥٠، ٥١.

(٢) وهو الحكيم السمرقندي، كما في كتاب: سلام الأحكم على سواد الأعظم، لإبراهيم الوفي ص ١٨٩، ١٩٠، عن الماتريدية دراسة وتقويماً، للباحث أحمد الحربي ص ٤١٥.

(٣) تمهيد الأوائل ص ٣٩٠، وانظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٤٤.

كما استدلوا على قولهم بخروج الأعمال من مسمى الإيمان بأدلة منها:

١ ـ أن الإيمان هو ما في القلب من المعرفة أو التصديق، والأعمال زائدة على هذا المعنى.

٢ ـ أنه قد يرتفع العمل ولا يرتفع الإيمان، والأعمال تسمى إيماناً، فلا يسمى ترك العمل تركاً للإيمان، فمثلاً؛ الزكاة ترتفع عن الفقير ولا يرتفع عنه الإيمان، كما لا يقال عنه: ليس على الفقير إيمان ـ يعني زكاة[١].

٣ ـ جاء في الآيات عطف العمل الصالح على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [سورة العصر: ٣]، فدل على المغايرة[٢].

٤ ـ الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان، كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [سورة المجادلة: ٢٢]، وقوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [سورة الحجرات: ١٤][٣].

٥ ـ دلت النصوص على ثبوت الإيمان قبل الأوامر والنواهي، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٨٣]، فإنه يفيد ثبوت الإيمان قبل الأمر بالصوم[٤].

---

(١) انظر شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٢.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٨٥، شرح جوهرة التوحيد ص ٤٦.

(٣) انظر: المواقف ص ٣٨٥.

(٤) انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٤٦، وانظر بعض هذه الحجج في التمهيد لابن عبد البر ٩/٢٣٨ ـ ٢٤٣، الماتريدية دراسة وتقويماً، للباحث أحمد الحربي ص ٤٠٦.

٦ ـ وأما مرجئة الفقهاء الذين أضافوا إلى التصديق قول اللسان، وأخرجوا الأعمال من الإيمان فاستدلوا بنحو قوله ﷺ: «فإن الله حرم على النار أن تأكل من قال لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله».

فقالوا: إن الله تعالى بعث نبيّه ﷺ ليدعو الناس إلى الإيمان، ولهم الجنة على ذلك فدعاهم إلى شهادة ألا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، يقولون ذلك ويقرون به، ويصدقونه فيما جاء به، فكان كل من قال ذلك وصدق به مؤمناً مستكمل الإيمان(١).

ـ وقد أول من أخرج الأعمال من مسمى الإيمان النصوص المصرحة بزيادة الإيمان، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [سورة الأنفال: ٢]، بما يلي:

١ ـ أن المراد بالزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الأزمان والساعات(٢).

٢ ـ أن المراد بالزيادة بحسب زيادة المؤمن به، والصحابة كانوا آمنوا في الجملة، وكان يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص(٣).

٣ ـ أن المراد زيادة ثمرته، وإشراق نوره في القلب، فإنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي(٤).

---

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) انظر: شرح المقاصد ٥/ ٢١٤.

(٣) انظر: شرح المقاصد ٥/ ٢١٤، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧١.

(٤) انظر: شرح المقاصد ٥/ ٢١٤، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠، ٧١.

وبعد هذا العرض لمذهب المرجئة من أهل الكلام في مسمى الإيمان وتفاضله، واستدلالالهم، وتأويلاتهم في ذلك، يمكن الرد عليهم من خلال مناقشتهم في ثلاث مسائل:

أحدها: تفسيرهم الإيمان بالتصديق.

الثانية: إخراجهم الأعمال من مسمى الإيمان.

الثالثة: تأويلاتهم النصوص المصرحة بزيادة الإيمان.

أولاً ــ الرد على المرجئة في تفسيرهم الإيمان بالتصديق:

عرفنا فيما سبق حجة من فسر الإيمان بالتصديق، إذ إنهم زعموا أن الإيمان مرادف للتصديق في اللغة، فيكون في الشرع كذلك؛ لأن الشرع خاطبنا بما نعلمه من ألفاظ اللغة العربية، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ۝١٧﴾ [سورة يوسف: ١٧].

والجواب عن هذا من وجوه:

الأول: أن الإيمان ليس مرادفاً للتصديق، بل بينهما فروق، منها: .

١ ــ أنه يقال للمخبر إذا صدق صدقه، ولا يقال آمنه، وآمن به، بل يقال: آمن له، كما قال تعالى: ﴿ ۞ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ ﴾ [سورة العنكبوت: ٢٦]، وقال: ﴿ فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ﴾ [سورة يونس: ٨٣].

ففرق بين المعدى بالباء والمعدى باللام، فالأول يقال للمخبر به، والثاني يقال للمخبر، ولا يرد كونه يجوز أن يقال: ما أنت بمصدق لنا؛ لأن دخول اللام لتقوية العامل، كما إذا تقدم المعمول، أو كان العامل اسم فاعل

أو مصدراً[1].

٢ ــ أن التصديق يستعمل في كل خبر، فيقال لمن أخبر بالأمور المشهورة مثل: الواحد نصف الاثنين: صدقت، وصدقنا بذلك، ولا يقال: آمنا لك، ولا آمنا بهذا، حتى يكون المخبر به من الأمور الغائبة، فيقال للمخبر: آمنا لك، وللمخبر به: آمنا به، كما قال إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [سورة يوسف: ١٧]، أي: بمقر لنا ومصدق لنا، لأنهم أخبروه عن غائب[2].

الثاني: أن هؤلاء لم يذكروا عن العرب شاهداً بأن الإيمان مرادف للتصديق، بل قد ينقلون عنهم كلاماً، ويقولون إنه يفهم منه كذا وكذا، ولو قدر أنهم نقلوا كلاماً عن العرب يفهم منه أن الإيمان هو التصديق لم يكن ذلك أبلغ من نقل المسلمين كافة للقرآن عن النبيّ ﷺ، فلما تواتر القرآن لفظاً ومعنى، وعرفنا أنه نزل بلغة العرب، عرفنا أنه كان في لغتهم لفظ السماء، والأرض، والليل، والنهار... ونحو ذلك على ما هو معناها في القرآن، وإلا فلو كلفنا نقلاً متواتراً لآحاد هذه الألفاظ من غير القرآن لتعذر علينا ذلك في جميع الألفاظ، لا سيما إذا كان المطلوب أن جميع العرب كانت تريد باللفظ هذا المعنى، فإن هذا يتعذر العلم به، والعلم بمعاني القرآن ليس موقوفاً على شيء من ذلك، بل الصحابة بلغوا معاني القرآن كما بلغوا لفظه،

---

(١) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي ١/ ٢٠ ــ ٢٣، الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٢٩٠، ضمن مجموع الفتاوى، الإيمان الأوسط ٧/ ٥٣٠، ضمن مجموع الفتاوى، الماتريدية دراسة وتقويماً ص ٤٠٨.

(٢) انظر: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٢٩، ضمن مجموع الفتاوى، الإيمان ٧/ ٢٩١ ضمن مجموع الفتاوى.

ولو قدرنا أن قوماً سمعوا كلاماً أعجمياً، وترجموه لنا بلغتهم لم نحتج إلى معرفة اللغة التي خوطبوا بها أولاً[1].

وهذا كله يبطل حكاية الباقلاني إجماع أهل اللغة ــ قبل نزول القرآن ــ على أن الإيمان هو التصديق، وأنهم لا يعرفون في لغتهم إيماناً غير هذا[2].

الثالث: على فرض أن الإيمان مرادف للتصديق، فقولهم إن التصديق إنما يكون بالقلب، أو بالقلب واللسان عنه جوابان:

١ ــ المنع، بل الأفعال تسمى تصديقاً، فالتصديق يكون بالقلب واللسان والجوارح، فتصديق القلب: العلم واليقين، وتصديق اللسان: الإقرار، وتصديق الجوارح: السعي والعمل[3].

كما في الحديث: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك ويكذبه»[4].

وروي من قول الحسن البصري: «إن الإيمان ليس بالتحلي ولا بالتمني، إنما الإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل»[5].

---

(١) انظر: الإيمان ٧/ ١٢٣ ــ ١٢٥.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل ص ٣٨٩.

(٣) انظر: تهذيب الآثار للطبري ٢/ ١٩٧، ١٩٨، الإيمان ٧/ ١٢٢، ٢٩٣، ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) رواه البخاري في كتاب القدر، باب (وحرام على قرية أهلكناها) ٧/ ٢١٤، ومسلم في كتاب القدر رقم ٢٠، ٤/ ٢٠٤٦.

(٥) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ١١/ ٢٢، وفي الإيمان ص ٣١، ٣٢، وقال الألباني =

فالحق أن التصديق كما يكون بالقلب واللسان يكون بالأعمال.

٢ ــ أن الإيمان إذا كان أصله التصديق، فهو تصديق مخصوص، كما أن الصلاة دعاء مخصوص، والحج قصد مخصوص، والصيام إمساك مخصوص، وهذا التصديق له لوازم صارت لوازمه داخلة في مسماه عند الإطلاق، فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، ويبقى النزاع لفظياً هل الإيمان دال على العمل بالتضمن أو باللزوم(١).

«فالإيمان في كلام الشارع أخص من الإيمان في اللغة، ومعلوم أن الخاص ينضم إليه قيود لا توجد في جميع العام»(٢).

الرابع: «أن يقال: وإن كان هو التصديق فالتصديق التام القائم بالقلب مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح، فإن هذه لوازم الإيمان التام وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم، ونقول: إن هذه اللوازم تدخل في مسمى اللفظ تارة، وتخرج عنه أخرى»(٣).

الخامس: أن يقال: إن الإيمان وإن كان أصله في اللغة هو التصديق، فإن الشارع نقله وغير معناه، وأراد بالإيمان ما بينه في الكتاب والسنّة من معاني اسم الإيمان وأحكامه، وأن العبد لا يكون مؤمناً إلا به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٢].

= في تحقيقه له: «وهذا موقوف على الحسن البصري، ولا يصح عنه».
ورواه أيضاً الخطيب البغدادي في اقتضاء العلم العمل ص ١٧٧، وأبو نعيم في الحلية بنحوه ٣/ ٢٧٣.

(١) الإيمان ٧/ ٢٦٩، ٢٩٧ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) المرجع السابق ٧/ ١٢٧، وانظر: المرجع نفسه ٧/ ١٢٢.

(٣) الإيمان ٧/ ١٢٢ ضمن مجموع الفتاوى.

وهذا متواتر في القرآن والسنن، ومتواتر أيضاً أنه لم يكن يحكم لأحد بحكم الإيمان، إلا أن يؤدي الفرائض، ولم يقل الشارع إن الفساق مؤمنون، لكن أدخلهم في مسمى الإيمان في مواضع، كما أدخل المنافقين في اسم الإيمان في مواضع مع القيود، وأما الاسم المطلق الذي وعد أهله بالجنة فلم يدخل فيه لا هؤلاء ولا هؤلاء.

ونقل الإيمان عن معناه المعروف في اللغة لا يخرج القرآن عن كونه عربياً، كما خاطب العرب باسم المنافقين، وقد ذكر أهل اللغة أن هذا الاسم لم يكن يعرف في الجاهلية[1]، ولم يقولوا إنه ليس بعربي؛ لأن المنافق مشتق من نفق إذا خرج، فإذا كان اللفظ مشتقاً من لغتهم وقد تصرف فيه المتكلم كما جرت عادتهم في لغتهم لم يخرج ذلك عن كونه عربياً[2].

السادس: أنه لو فرض أن هذه الألفاظ ليست عربية، فليس تخصيص عموم هذه الألفاظ بأعظم من إخراج لفظ الإيمان عما دل عليه الكتاب والسنّة وإجماع السلف، فإن النصوص التي تنفي الإيمان عمن لا يحب الله ورسوله، ولا يخاف الله ولا يتقيه، ولا يعمل شيئاً من الواجب، ولا يترك شيئاً من المحرم، كثيرة صريحة، فإذا قدر أنها عارضها آية، كان تخصيص اللفظ القليل العام أولى من رد النصوص الكثيرة الصريحة[3].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ٢٣٧، الطبعة الأولى، بولاق سنة ١٣٠٢هـ، وتاج العروس ٧/ ٧٩.

(٢) انظر: الإيمان ٧/ ١٢٩، ١٣٠، ضمن مجموع الفتاوى، الأصول والفروع لابن حزم ص ١٣٢، ١٣٩.

(٣) انظر: الإيمان ٧/ ١٣٠، ضمن مجموع الفتاوى.

ثانياً ــ الرد على المرجئة في إخراجهم الأعمال من مسمى الإيمان:

إن مسألة إخراج الأعمال من مسمى الإيمان من أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين السلف ومخالفيهم من المرجئة، وقد سبق عرض أشهر حجج المرجئة في ذلك، وعرفنا وجه إخراجهم الأعمال من أصل الإيمان.

ويمكن الرد على حججهم بما يلي:

أولاً: إن قولهم بأن الإيمان هو ما في القلب من المعرفة والتصديق فقط دون الأعمال، إن هذا القول مخالف للكتاب والسنّة وإجماع سلف الأمة، بل الإيمان: قول باللسان، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح.

وقد دل على ذلك الشرع، وأجمع عليه السلف، واستدلوا على خصاله الثلاثة بنصوص كثيرة.

فأما أدلتهم على أن الإيمان قول باللسان، فمنها:

قوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ ﴾ الآية، [سورة البقرة: ١٣٦].

وقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»[١].

وأما أدلتهم على أنه اعتقاد بالقلب، فمنها:

قوله تعالى: ﴿ ۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة ٢/ ١١٠، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٣٣، ١/ ٥٢.

﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾﴾ [سورة المائدة: ٤١].

وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [سورة الحجرات: ١٤].

وقوله ﷺ: «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه»(١).

وأما أدلتهم على أنه عمل بالجوارح، فمنها:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩ ﴿٧٧﴾﴾ [سورة الحج: ٧٧].

وقال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾﴾ [سورة التوبة: ١١٢].

وقوله ﷺ لوفد بني عبد القيس(٢) بعد أن أمرهم بالإيمان بالله وحده: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان،

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الغيبة ٤/ ٢٧٠، والترمذي بنحوه في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في تعظيم المؤمن ٣/ ٢٥٥، وقال الترمذي: حديث حسن، وقال الألباني: حسن صحيح. كما في صحيح الترمذي ٢/ ٢٠٠.

(٢) نسبةً إلى عبدالقيس بن أفصى بن دُعمى بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار. انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٢٧٨.

وأن تعطوا من المغنم الخمس»[1].

هذه بعض الأدلة على أن الإيمان شامل لهذه الخصال الثلاثة[2].

وقد اتفق أهل السنّة والجماعة على أن الإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح[3].

قال الإمام مالك رحمه الله: الإيمان قول وعمل[4].

وقد ورد مثل هذا القول عن الإمام الشافعي[5]، وأحمد[6]، وهو قول ابن مسعود، وحذيفة، والثوري، والأوزاعي، والحسن البصري، ومعمر بن

---

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان ١/ ١٩، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٢٤، ١/ ٤٧، ٤٨.

(٢) انظر أدلة أهل السنّة على خصال الإيمان الثلاثة في: الشريعة للآجري ص ١١٩ ـ ١٢١، الإبانة لابن بطة ٢/ ٧٦٠ ـ ٨٠٨، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي ٤/ ٨٣٠ ـ ٨٣٢، المنهاج في شعب الإيمان ١/ ٢٦ ـ ٣٠، معارج القبول للحكمي ٢/ ١٧ ـ ٢١.

(٣) قول القلب هو تصديقه وإقراره ومعرفته، وعمل القلب هو: انقياده لما صدق به، ومن أعمال القلب الحب والخشية والتوكل. انظر: الإيمان ٧/ ١٨٦ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) الشريعة للآجري ص ١١٨، السنّة للالكائي ٤/ ٨٤٨، ٨٤٩، التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٥٣.

(٥) حلية الأولياء ٩/ ١١٥، مناقب الشافعي للبيهقي ١/ ٣٨٥.

(٦) السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/ ٣٠٧، مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٢٠١.

راشد[1]، وابن جريج[2]، وسفيان بن عيينة، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، وابن المبارك، والفضيل بن عياض، وابن أبي شيبة[3]، وغيرهم[4].

وقد ذكر البخاري أنه لقي أكثر من ألف رجل من أهل العلم بمختلف

---

(١) معمر بن راشد، أبو عروة بن أبي عمر الأزدي مولاهم، نزيل اليمن، طلب العلم وهو حدث، وكان من أوعية العلم، مع الصدق والتحري والورع، توفي سنة ١٥٣هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/٣٧٨، ٣٧٩، الجرح والتعديل ٨/٢٥٥ ـ ٢٥٧، تهذيب الأسماء واللغات ٢/١٠٧، السير ٧/٥ ـ ١٨، تهذيب التهذيب ١٠/٢٤٣ ـ ٢٤٦.

(٢) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو خالد القرشي الأموي المكي الإمام العابد العلامة الحافظ شيخ الحرم، صاحب التصانيف، وأول من دوّن العلم بمكة، توفي سنة ١٥٠هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/٤٢٢، ٤٢٣، الجرح والتعديل ٥/٣٥٦ ـ ٣٥٨، تاريخ بغداد ١٠/٤٠٠، السير ٦/٣٢٥ ـ ٣٣٦، تهذيب التهذيب ٦/٤٠٢ ـ ٤٠٦.

(٣) عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة إبراهيم بن عثمان، الإمام العلم أبو بكر سيد الحفاظ، وصاحب الكتب الكبار، طلب العلم وهو صغير، وكان ثقة حافظاً، توفي سنة ٢٣٥هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٥/١٦٠، ميزان الاعتدال ٢/٤٩٠، السير ١١/١٢٢ ـ ١٢٧، البداية والنهاية ١٠/٣١٥، تهذيب التهذيب ٦/٢ ـ ٤، شذرات الذهب ٢/٨٥.

(٤) انظر أقوال هؤلاء وغيرهم في: السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/٣١٠، ٣١١، ٣٤٧، الإيمان لابن أبي شيبة ص ٤٦٦، الإبانة ٢/٨١١ ـ ٨١٤، السنّة للالكائي ٤/٨٣٢، ٨٤٧، ٨٤٨.

الأمصار لا يختلف قولهم في أن الإيمان والدين قول وعمل[1].

وقد حكى إجماع أهل السنّة على ذلك غير واحد من أهل العلم، كالشافعي[2]، والبغوي[3]، وابن عبد البر[4]، بل أصبح القول بهذا من مميزات أهل السنّة الفارقة بينهم وبين أهل البدعة[5].

يقول الإمام ابن بطة[6] ـ رحمه الله ـ :

«واعلموا رحمكم الله أن الله عزّ وجل لم يثن على المؤمنين، ولم يصف ما أعد لهم من النعيم المقيم والنجاة من العذاب الأليم، ولم يخبرهم برضاه عنهم إلا بالعمل الصالح والسعي الرابح، وقرن القول بالعمل، والنية بالإخلاص حتى صار اسم الإيمان مشتملاً على المعاني الثلاثة، لا ينفصل بعضها من بعض، ولا ينفع بعضها دون بعض، حتى صار الإيمان قولاً

---

(١) رواه اللالكائي في السنّة ١/ ١٧٢ ـ ١٧٤، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر كما في الفتح ١/ ٤٧.

(٢) ذكره اللالكائي في السنّة ٥/ ٨٨٦، ٨٨٧، وشيخ الإسلام في الإيمان ٧/ ٣٠٨، وابن رجب في جامع العلوم والحكم ١/ ٦٢.

(٣) شرح السنّة للبغوي ١/ ٣٨، ٣٩.

(٤) التمهيد ٩/ ٢٣٨.

(٥) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٣٠٨ضمن مجموع الفتاوى.

(٦) أبو عبد الله، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكبري الحنبلي، الإمام القدوة العابد الفقيه المحدث شيخ العراق، كان أماراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وله مصنفات جليلة، توفي سنة ٣٨٧هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/ ١٤٤ ـ ١٥٣، البداية والنهاية ١١/ ٣٢١، ٣٢٢، السير ١٦/ ٥٢٩ ـ ٥٣٣، شذرات الذهب ٣/ ١٢٢ ـ ١٢٤.

باللسان، وعملاً بالجوارح، ومعرفة بالقلب، خلافاً لقول المرجئة الضالة الذين زاغت قلوبهم وتلاعبت الشياطين بعقولهم»[1].

ثانياً: وأما قولهم إن الأعمال لا تسمى إيماناً، والعمل قد يرتفع ولا يرتفع الإيمان، فيقال فيه:

بل فرائض الإيمان تسمى إيماناً، كما أن بعض الذنوب تسمى كفراً، ويطلق عليها ذلك، وإن كانت هذه الأمور متفاوتة، ففرائض الإيمان التي تسمى إيماناً منها ما يزول بزواله كالشهادتين، ومنه ما لا يزول بتركه، كإماطة الأذى عن الطريق، كما أن الأعمال والذنوب التي تسمى كفراً، منها ما هو كفر أكبر ينقل من الملة، كالمذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۝١٥٠ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ۝١٥١﴾ [سورة النساء: ١٥٠، ١٥١].

ومنها ما لا ينقل من الملة، كالأعمال المذكورة في قوله ﷺ: «اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت»[2].

فتبين بهذا أن قولهم إن العمل قد يرتفع ولا يرتفع الإيمان ليس على إطلاقه، بل إن ترك بعض الأعمال يرفع الإيمان من أصله كما في ترك الشهادتين، وبعضها يرفع كماله الواجب، كما في ترك بعض الواجبات، وبعضها يرفع كماله المستحب، كما في ترك المستحبات.

---

(١) الإبانة لابن بطة ٢/ ٧٧٩.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ١٢١، ١/ ٨٢.

وكما يقال في ترك بعض شعب الإيمان يقال في فعل بعض المنهيات، فبعض الذنوب يرفع الإيمان من أصله، كما في السجود للصنم طوعاً وتعبداً، وبعضها يرفع كماله الواجب كما في فعل بعض المحرمات كالزنى وشرب الخمر[1]، وبعضها يرفع كماله المستحب، كما في فعل بعض المكروهات والتوسع في المباحات.

وقد ورد في الشرع نصوص كثيرة تدل على أن الأعمال تسمى إيماناً، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٤٣].

فقد أجمع المفسرون على أن المراد بالإيمان في هذه الآية الصلاة إلى بيت المقدس[2].

وكذلك قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[3].

ومن العجيب أن يعرض الجويني ـ في سبيل نصرة مذهبه ـ عن إجماع المفسرين في معنى الآية السابقة، ويؤولها على معنى: «وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيّكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين»[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٧/ ٦٤٧، الإيمان ٧/ ١٩٧، ١٩٨، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر حكاية الإجماع في: المنهاج للحليمي ١/ ٣٧، التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٤٥.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٥٨، ١/ ٦٣، والبخاري بنحوه في كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان ١/ ٨.

(٤) الإرشاد للجويني ص ٣٩٨.

ورد الحديث في بيان شعب الإيمان بقوله:

«وأما الحديث فهو من الآحاد، ثم هو مؤول، والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه، أو كان منه بسبب»(١).

وهذا الكلام باطل، فأما رده بأنه آحاد فقد سبق الكلام في ذلك، وبيان الصواب في هذه المسألة(٢).

وأما ما ذكره من تأويل فهو عدول عن الظاهر وصرف للفظ دون دليل، بل الحق إن هذه الأعمال تسمى إيماناً، كما سماها رسول الله ﷺ.

وقد أكثر البخاري ـ رحمه الله ـ من التبويب في صحيحه لإثبات أن الأعمال من الإيمان، كقوله: «باب، من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، «باب قيام ليلة القدر من الإيمان»، «باب الجهاد من الإيمان»، «باب اتباع الجنائز من الإيمان»(٣)، وغير ذلك من الأبواب، وقد ذكر تحتها جملة من الأحاديث الدالة على هذا المعنى.

وأما قولهم بأن الزكاة ترتفع عن الفقير ولا يرتفع عنه الإيمان، ولا يقال ليس عليه إيمان.

فالجواب عن ذلك بأن يقال:

إن الواجب المتعين على الفقير وغيره من المسلمين إنما هو الإيمان بفرضية الزكاة على أهلها، وكونها ركناً من أركان الإسلام، أما إخراجها فإنما

---

(١) المرجع السابق ص ٣٩٩.

(٢) انظر ما سبق ص ١٦٣ وما بعدها.

(٣) صحيح البخاري ١/ ٧، ٩، ١٤، ١٥، ١٧.

يجب ويتعين على من توفرت فيه شروط وجوب الزكاة، كبلوغ النصاب، ودوران الحول، وغير ذلك، فالشخص الذي ليس عليه زكاة لا يقال: ليس عليه إيمان، ولا ارتفع عنه الإيمان، بل يقال: ليس عليه زكاة، أو لا تجب عليه الزكاة، وإن كان مطالباً بالإيمان بوجوبها وفرضيتها على أهلها.

ومثل ذلك كثير من الأحكام الشرعية التي يخاطب بها صنف أو فئة من المسلمين فتتعين في حقهم ويكون الواجب على بقية المسلمين الإيمان بهذا الخطاب ومقتضياته، ومن ذلك خطاب الرجال القادرين بالجهاد دون النساء، وتعين الصيام والحج على القادرين دون العاجزين، وغير ذلك.

ثالثاً: وأما ما ذكروه من أن عطف العمل الصالح على الإيمان في الآيات يقتضي المغايرة، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [سورة العصر: ٣]، فالجواب عنه من وجوه:

١ ــ أن عطف الأعمال الصالحة على الإيمان لا يدل على أنها ليست منه، كما أن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [سورة العصر: ٣]، لا يدل على أن التواصي بالحق والتواصي بالصبر ليس من الأعمال الصالحة، حيث عطف عليها[(١)].

٢ ــ أن الإيمان يرد في النصوص مطلقاً عن العمل، ويرد مقروناً بالعمل، فأما إذا ورد مطلقاً فإنه يكون مستلزماً للأعمال، حتى ولو قيل إن الأعمال في الأصل ليست من الإيمان، فإن أصل الإيمان هو ما في القلب، لكن يقال: هي لازمة له، فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفياً؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، وقد صارت الأعمال بعرف الشارع داخلة في مسمى

(١) انظر: المنهاج للحليمي ١/ ٤١.

الإيمان إذا أطلق، وذلك كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ ﴾ [سورة الحجرات: ١٥]، وقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، ونحو ذلك.

وأما إذا عطف العمل على الإيمان فإن العطف هنا لا يقتضي المغايرة، بل هو من باب عطف الخاص على العام، والجزء على الكل، وذلك كقوله تعالى: ﴿ حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٨]، وقوله: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ ﴾ [سورة البقرة: ٩٨].

فالصلاة الوسطى داخلة في لفظ الصلوات، وجبريل وميكال من ملائكة الله تعالى.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [سورة العصر: ٣]، ونحو ذلك، فالله تعالى عطف العمل على الإيمان، حتى لا يظن أحد أنه يكتفى بإيمان القلب فقط، بل لا بد معه من العمل الصالح[١].

رابعاً: وأما استدلالهم بالآيات الدالة على أن محل الإيمان القلب، كقوله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾ [سورة المجادلة: ٢٢] ونحو ذلك، فالجواب عنه أن يقال:

كما أن ما ذكرتموه من الآيات يدل على أن الإيمان يكون في القلب فهناك آيات أخرى تدل على أن الإيمان يكون أيضاً في اللسان، وفي أعمال الجوارح، كما سبق ذكره.

---

(١) انظر: الإيمان ١٩٨/٧، ١٩٩، ضمن مجموع الفتاوى، الماتريدية دراسة وتقويماً ص ٤١٠، ٤١١، عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان ص ٤١٩، ٤٢٠.

ثم إنه يقال: إن الإيمان وإن كان أصله في القلب، فإن هذا لا يدل على أن الأعمال ليست منه، بل الأعمال الظاهرة لازمة لما في القلب، فلا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب[1]. . .

خامساً: وأما قولهم بأن الله خاطب المؤمنين بالإيمان، وأن النصوص دلت على ثبوت الإيمان قبل مجيء الأوامر والنواهي، فالجواب عنه بأن يقال:

«إن قلتم: إنهم خوطبوا به قبل أن تجب تلك الأعمال، فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان، وكانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه، فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [سورة آل عمران: ٩٧].

ولهذا لم يجيء ذكر الحج في أكثر الأحاديث التي فيها ذكر الإسلام والإيمان، كحديث وفد عبد القيس. . . وذلك لأن الحج آخر ما فرض من الخمس، فكان قبل فرضه لا يدخل في الإيمان والإسلام، فلما فرض أدخله النبيّ ﷺ في الإيمان إذا أفرد، وأدخله في الإسلام إذا قرن بالإيمان، وإذا أفرد»[2].

سادساً: وأما ما استدل به مرجئة الفقهاء على أن الإيمان هو قول

---

(١) انظر الإيمان ٧/ ١٩٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) المرجع السابق ٧/ ١٩٧.

اللسان مع اعتقاد القلب، واستدلالهم بنحو قوله ﷺ: «فإن الله حرم على النار أن تأكل من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»، فقد سبق ذكر التوجيه الصحيح لهذا الحديث وأمثاله، والرد على ما تأولته المرجئة عليه، وبيان ما يلزم على قولهم هذا[١].

وتبين أن القول والتصديق المجرد عن عمل الجوارح لا يكفي للقيام بحقيقة الإيمان، بل لا بد من أعمال الجوارح التي هي من الإيمان، كما دلت عليه النصوص الشرعية، وأجمع عليه سلف الأمة.

سابعاً: ومما يبين خطأ الجهمية الذين جعلوا الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، ولم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان، أنهم ظنوا أن الإنسان قد يكون مؤمناً كامل الإيمان بقلبه، وهو مع هذا يسب الله ورسوله، ويعادي الله ورسوله، ويعادي أولياء الله، ويوالي أعداء الله، ويقتل الأنبياء، ويهدم المساجد، ويهين المصحف؛ لأن هذه الأعمال ـ عندهم ـ معاص لا تنافي الإيمان الذي في قلبه، بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن، قالوا: وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار؛ لأن هذه الأقوال أمارة على الكفر؛ ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود، وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقر به، وبخلاف ما شهد به الشهود[٢].

ولذلك فهم ظنوا أن كل من حكم الشارع بأنه كافر مخلد في النار، فإنما ذاك لأنه لم يكن في قلبه شيء من العلم والتصديق، فالكفر عندهم شيء واحد، وهو الجهل، والإيمان شيء واحد، وهو العلم.

---

(١) انظر ما سبق ص ٦٩٢.

(٢) انظر: الإيمان ٧/ ١٨٨، ١٨٩ ضمن مجموع الفتاوى.

ولا شك في بطلان هذا القول، فإن الكفر ليس هو الجهل ولا التكذيب فقط، كما أن الإيمان ليس هو العلم ولا التصديق فقط.

فإبليس ـ مثلاً ـ كافر بنص القرآن، وإنما كفره لاستكباره وامتناعه عن السجود لآدم، لا لكونه كذب خبراً.

وكذلك فرعون وقومه، قال تعالى فيهم: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: ١٤]، وقال موسى لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [سورة الإسراء: ١٠٢].

فدل على أن فرعون كان عالماً بأن الله أنزل الآيات، وهو من أكبر خلق الله عناداً وبغياً؛ لفساد إرادته وقصده، لا لعدم علمه، وعامة من كذب الرسل علموا أن الحق معهم، وأنهم صادقون، لكن يكذبونهم ويعادونهم، إما حسداً، وإما إرادة للعلو والرياسة، وإما حباً للدين الذي كانوا عليه، وما يحصل لهم به من الأغراض الدنيوية(١).

ثالثاً ـ الرد على المرجئة في تأويلهم النصوص المصرحة بزيادة الإيمان:

تبين لنا فيما سبق أن مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، لها ارتباط كبير بمسألة مسمى الإيمان، فمن أدخل الأعمال في مسمى الإيمان وجعله يتبعض ـ وهم أهل السنّة والجماعة ـ قال إن الإيمان يزيد وينقص، ومن أخرج الأعمال من مسمى الإيمان وجعله مجرد ما في القلب ـ وهم المرجئة ـ قال

---

(١) انظر: المرجع السابق ٧/١٨٩ ـ ١٩١، الإيمان الأوسط ٧/٥٨٢، ٥٨٣، ضمن مجموع الفتاوى.

إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن أصله شيء واحد، وهو التصديق ـ ومرجئة الفقهاء يضمون إليه النطق بالشهادتين ـ والتصديق لا يزيد ولا ينقص، ولهذا فقد اصطدم هؤلاء بالنصوص الشرعية المصرحة بزيادة الإيمان، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [سورة الأنفال: ٢]، وغيرها من الآيات والأحاديث، فأولوها بما يخرجها عن حقيقة المراد بها، ويجعلها لا تتعارض مع مذهبهم في عدم زيادة أصل الإيمان ولا نقصانه.

ويمكن الرد على تأويلاتهم التي ذكروها بأن يقال:

أولاً: أما تأويلهم الزيادة بأنها بحسب الدوام والثبات، وكثرة الأزمان والساعات، فهذا فساده ظاهر، وهو ناشىء من حصرهم لمسمى الإيمان بمجرد التصديق، والتصديق ـ عندهم ـ لا يتفاوت فيه الناس، وعليه فلا يمكن أن يكون شخص أكثر من شخص إيماناً وتصديقاً إلا بدوامه على ذلك، وطول عمره في التصديق، وهذا باطل؛ لأن الإيمان ليس خاصاً بما في القلب، بل هو شامل لذلك ولغيره من قول اللسان، وأعمال الجوارح، كما سبق بيان ذلك، فالأعمال الصالحة من الإيمان، والإكثار منها يزيد الإيمان، وقد يكون شخص حديث عهد بالإسلام أقوى وأكثر إيماناً من شخص آخر أمضى عمراً مديداً مصدقاً ومنتسباً لهذا الدين، وذلك لما قام بالأول من قوة التصديق، واليقين، وكثرة العمل أكثر من الثاني، ولهذا فإن نفس ما في القلوب من التصديق والمعرفة والعمل يتفاضل من «جهة الوجوب الذي يتنوع بتنوع الناس فيه، وكذلك قدرهم في أداء الواجب متفاوته.

ثم نفس المعرفة تختلف بالإجمال والتفصيل، والقوة والضعف، ودوام الحضور، ومع الغفلة.

ثم أحوال القلوب وأعمالها مثل محبة الله ورسوله، وخشية الله، والتوكل عليه، والصبر على حكمه، وإخلاص العمل له، مما يتفاضل الناس فيها تفاضلاً لا يعرف قدره إلا الله عزّ وجل، ومن أنكر تفاضلهم في هذا فهو إما جاهل لم يتصوره، وإما معاند»[1].

ولذلك فقد اعترف بزيادة التصديق ونقصه بعض الأشاعرة كالإيجي[2] وغيره، يقول النووي رحمه الله:

«والأظهر ــ والله أعلم ــ أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيث لا يعتريهم الشبه، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض... ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر ــ رضي الله عنه ــ لا يساويه تصديق آحاد الناس...»[3].

ومما يدل على ذلك قوله تعالى لإبراهيم لما دعاه أن يريه كيف يحيي الموتى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [سورة البقرة: ٢٦٠].

وقد حكى الطبري أن مقصود إبراهيم الخليل بذلك، ليرى ذلك عياناً فيزداد يقيناً برؤيته ذلك عياناً إلى علمه به خبراً»[4].

---

(١) انظر: الإيمان ٧/٤٠٨، ٤٠٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٨٨.

(٣) شرح مسلم للنووي ١/١٤٨، ١٤٩، وانظر: فتح الباري ١/٤٦.

(٤) تفسير الطبري ٥/٤٨٥.

وورد عن سعيد بن جبير[١]، ومالك بن أنس في معناه: «ليزداد إيماني»[٢].

ومن أصرح الأدلة على ثبوت التفاضل في نفس إيمان القلب قوله ﷺ: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة»[٣].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن العلم والتصديق نفسه يكون بعضه أقوى من بعض، وأثبت وأبعد عن الشك والريب، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه... مثل رؤية الناس للهلال وإن اشتركوا فيها، فبعضهم تكون رؤيته أتم من بعض، وكذلك سماع الصوت الواحد، وشم الرائحة الواحدة، وذوق النوع الواحد من الطعام، فكذلك معرفة القلب وتصديقه يتفاضل أعظم من ذلك من وجوه متعددة، والمعاني التي يؤمن بها من معاني أسماء الرب وكلامه

---

(١) أبو محمد، سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم، الكوفي، الإمام الحافظ المقرىء المفسر، أحد الأعلام، ومن كبار العلماء، تابعي، كان ذا عبادة ودين، قتله الحجاج سنة ٩٥هـ.
انظر ترجمته في: الحلية ٤/٢٧٢ ـ ٣١٠، تهذيب الأسماء واللغات ١/٢١٦، ٢١٧، السير ٤/٣٢١ ـ ٣٤٣، البداية والنهاية ٩/٩٦ ـ ٩٩، تهذيب التهذيب ٤/١١ ـ ١٤، النجوم الزاهرة ١/٢٢٨.

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٥/٨٩٦.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٢٥، ١/١٨٢.

يتفاضل الناس في معرفتها أعظم من تفاضلهم في معرفة غيرها»[1].

ومن هنا نعلم خطأ المرجئة في قولهم إن إيمان أهل السماء والأرض واحد لا يزيد ولا ينقص؛ لأن الإيمان عندهم التصديق، وهو إذا نقص صار ظناً غير مفيد في مقام الاعتقاد[2].

ولهذا لما أورد عليهم أنه يلزم على قولهم أن يكون إيمان المنهمك في فسقه كإيمان النبيّ ﷺ، أجابوا بقولهم:

«النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، واختلاج الريب، والتصديق عرض لا يبقى، وهذا متوال للنبيّ عليه الصلاة والسلام، ثابت لغيره في بعض الأوقات، زائل عنه في أوقات وفترات، فيثبت للنبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر»[3].

فالنبيّ ـ عندهم ـ إنما يفضل غيره في الإيمان باستمرار تصديقه، وعصمته من الشكوك فقط، وهذا في غاية الفساد[4].

بل إيمان النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ يفضل غيره ببلوغه الغاية في التصديق واليقين والعمل، وكل هذه الأمور من الإيمان، ويحصل فيها التفاوت والتفاضل بين الأمة، وليس كما زعموا بأنه إنما يحصل

---

(١) الإيمان ٧/ ٢٣٤ ضمن مجموع الفتاوى.
(٢) انظر: شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠، ٧١.
(٣) الإرشاد للجويني ص ٣٩٩، ٤٠٠.
(٤) انظر: الإيمان ٧/ ١٥٣، ضمن مجموع الفتاوى.

التفاضل بحسب الدوام والاستمرار على التصديق وكثرة الأزمان والساعات.

ومما يحسن التنبيه إليه ههنا أن من مرجئة أهل الكلام من فرق بين التصديق واليقين، فأنكر التفاضل في الأول وأثبته في الثاني[1].

والجواب عن هذا بأن يقال:

هل اليقين إيمان أم لا؟.

فإن قالوا: إيمان، قيل: فزيادة اليقين زيادة في الإيمان.

وإن قالوا: لا، قيل: فكيف يزداد الإيمان بما ليس بإيمان»[2]ثم إنه يتعسر أو يتعذر التفريق بين التصديق واليقين، فإذا أثبتوا التفاضل بين الناس في اليقين ـ وهو تصديق ـ فقد أثبتوا تفاضل الناس في الإيمان الذي فسروه بالتصديق.

فالحق أن اليقين وأعمال القلوب كالحب والخشية والرجاء، كلها تتفاضل كما دلّ على ذلك الكتاب والسنّة واتفاق سلف الأمة[3].

ثانياً: وأما تأويلهم الزيادة بأنها راجعة إلى زيادة المؤمن به، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [سورة الأنفال: ٢].

فالجواب عن هذا بأن يقال:

إن الآية المذكورة صريحة في أن الزيادة تحصل بتلاوة الآيات عليهم في أي وقت تليت، وليس تصديقهم بها عند النزول فحسب، وهذا أمر يجده

---

(١) انظر: شرح المقاصد ٥/ ٢١١، ٢١٢، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠.

(٢) انظر: المنهاج للحليمي ١/ ٥٥.

(٣) انظر: الإيمان ٧/ ٢٣٥، ضمن مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى ٧/ ٦٤٨.

المؤمن إذا تليت عليه الآيات زاد في قلبه بفهم القرآن ومعرفة معانيه من علم الإيمان ما لم يكن، ويحصل في قلبه من الرغبة في الخير والرهبة من الشر ما لم يكن، فالزيادة هنا ليست مجرد التصديق بأن الله أنزلها، بل زادتهم إيماناً بحسب مقتضاها، فإن كان أمراً بالجهاد أو غيره ازدادوا رغبة، وإن كانت نهياً عن شيء انتهوا عنه[1].

ـ ثم إن زيادة الإيمان قد تحصل بأسباب أخرى غير نزول الآيات وزيادة الفرائض، ومن ذلك ما يحصل من زيادة الإيمان بسبب قوة التوكل والالتجاء إلى الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [سورة آل عمران: ١٧٣].

فهذه الزيادة عند تخويفهم بالعدو لم تكن عند آية أنزلت، فازدادوا يقيناً وتوكلاً على الله وثباتاً على الجهاد وتوحيداً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [سورة الفتح: ٤].

وهذه نزلت لما رجع النبيّ ﷺ وأصحابه من الحديبية، فجعل السكينة موجبة لزياد الإيمان، والسكينة طمأنينة في القلب غير علم القلب وتصديقه[2].

فالإيمان يزيد بزيادة المؤمن به، وبغير ذلك، كزيادة الأعمال الظاهرة

---

(١) انظر: الإيمان ٧/ ٢٢٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الإيمان ١/ ٢٢٩ ضمن مجموع الفتاوى.

والباطنة، أي أعمال الجوارح والقلوب، فإنها من لوازم الإيمان وموجباته، وكذلك قوة التصديق واليقين ودوام ذلك وثباته وذكره واستحضاره وعدم الغفلة والإعراض عنه[1].

ثالثاً: وأما تفسيرهم زيادة الإيمان بزيادة ثمراته، وقولهم بأن الطاعات ثمرات التصديق الباطن، فيقال فيه:

إن قولهم هذا إما أن يراد به أنها لوازم له، فمتى وجد الإيمان الباطن وجدت، وهذا مذهب السلف وأهل السنّة.

وإما أن يراد به أنه قد يكون الإيمان الباطن تاماً كاملاً، وهي لم توجد، وهذا قول المرجئة من الجهمية وغيرهم.

وهؤلاء غلطوا من ثلاثة أوجه:

ـ **أحدها**: ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاماً بدون العمل الذي في القلب، كمحبة الله وخشيته وخوفه.

ـ **الثاني**: ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاماً بدون العمل الظاهر، وهذا يقول به جميع المرجئة.

ـ **الثالث**: قولهم إن كل من كفره الشارع فإنما كفره لانتفاء تصديق القلب بالربّ تبارك وتعالى[2].

وقد سبق بيان فساد هذه الأقوال، وتبين أن الإيمان في القلب لا يكون

---

(١) انظر وجوه التفاضل في إيمان الناس في: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٦٢ ـ ٥٦٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الإيمان ٧/ ٣٦٣، ٣٦٤ ضمن مجموع الفتاوى.

إيماناً بمجرد تصديق ليس معه عمل القلب وموجبه من محبة الله ورسوله ونحو ذلك، كما أنه لا يكون إيماناً بمجرد ظن وهوى، بل لا بد في أصل الإيمان من قول القلب وعمل القلب[1].

كما عرفنا أن الأعمال الصالحة كلها من الإيمان، وقد أطلق الشارع على بعضها اسم الإيمان.

وإذا ثبت أن الأعمال الصالحة من الإيمان اقتضى ذلك أن يزيد الإيمان بزيادتها، ويحرم هذه الزيادة من فرط فيها.

فالحق هو القول بأن الإيمان يزيد وينقص كما نطقت بذلك الآيات، ودلت عليه السنّة، وأجمع عليه السلف الصالح.

ومن أدلة ذلك غير ما ذكر ما يلي:

قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ۝١٢٤﴾ [سورة التوبة: ١٢٤].

وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَـٰنًا﴾ [سورة المدثر: ٣١].

وقوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [سورة مريم: ٧٦].

وأما من السنة:

فقوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً وأحسنهم خلقاً»[2].

---

(١) انظر: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٢٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) رواه أحمد ٢/ ٢٥٠، وأبو داود في كتاب السنّة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ٤/ ٢٢٠، والترمذي بنحوه في كتاب الإيمان، باب في استكمال الإيمان ٤/ ١٢٢، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/ ٢٦٦.

وقوله ﷺ: «من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان»[1].

وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2].

وأما ما ورد عن السلف من الصحابة فمن بعدهم فكثير جداً، ومن ذلك:

ما جاء عن أبي هريرة، وابن عباس، وأبي الدرداء[3]، من قولهم: «الإيمان يزيد وينقص»[4].

وروي أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ كان يقول لأصحابه: «هلموا نزداد إيماناً، فيذكرون الله عزّ وجلّ»[5].

---

(١) رواه أبو داود في كتاب السنّة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ٤/ ٢٢٠، وأحمد ٣/ ٤٤٠، والحاكم في كتاب النكاح ٢/ ١٦٤، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في تلخيصه، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ٢/ ١٠٣٤.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٧٨، ١/ ٦٩.

(٣) عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري الخزرجي، أبو الدرداء، الإمام القدوة، قاضي دمشق، وصاحب رسول الله ﷺ، وحكيم هذه الأمة، توفي سنة ٣٢هـ.
انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٧/ ٣٩١ ـ ٣٩٣، التاريخ الكبير ٧/ ٧٦، ٧٧، الاستيعاب ٤/ ٥٩ ـ ٦١، السير ٢/ ٣٣٥ ـ ٣٥٣، الإصابة ٣/ ٤٥، ٤٦.

(٤) انظر: السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/ ٣١٤، الشريعة للآجري ص ١١١، الإبانة لابن بطة ٢/ ٨٤٤، ٨٤٥، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٥/ ٩٤٤، ٩٤٥.

(٥) رواه الآجري في الشريعة ص ١١٢، واللالكائي ٥/ ٩٤١، وبنحوه ابن بطة في الإبانة ٢/ ٨٤٧، وابن أبي شيبة في الإيمان ص ٣٦، والأثر أعله الألباني كما في تحقيقه للإيمان لابن أبي شيبة ص ٣٦.

وقال معاذ بن جبل ــ رضي الله عنه ــ لرجل: «اجلس بنا نؤمن ساعة»[1].

وقال عمير بن حبيب[2]: «الإيمان يزيد وينقص، قيل له: ما زيادته ونقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله عزّ وجلّ وحمدناه وخشيناه فذلك زيادته، فإذا غفلنا وضيعنا فذلك نقصانه»[3].

والآثار في ذلك عن السلف كثيرة جداً، وممن قال بأن الإيمان يزيد وينقص: الإمام مالك[4]، والشافعي[5]، وأحمد[6]، وهو قول الثوري، وابن

---

(١) رواه أبو عبيد في كتاب الإيمان ص ٧٢، وابن بطة في الإبانة ٢/ ٨٤٧، وابن أبي شيبة في الإيمان ص ٣٥، واللالكائي ٥/ ٩٤٣، وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط الشيخين، كما في تحقيقه للإيمان لابن أبي شيبة ص ٣٥.

(٢) عمير بن حبيب بن خُماشة ــ بضم المعجمة وتخفيف الميم ــ الأنصاري الخطمي، صحابي بايع تحت الشجرة ولم تثبت له رواية عن النبيّ ﷺ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/ ٥٣١، الجرح والتعديل ٦/ ٣٧٥، ٣٧٦، الاستيعاب ٢/ ٤٩٠، الإصابة ٣/ ٣٠، ٣١.

(٣) رواه الآجري في الشريعة ص ١١١، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الإيمان والرؤيا ١١/ ١٣، واللالكائي ٥/ ٩٤٩، ورواه بلفظ مقارب عبد الله بن الإمام أحمد في السنّة ١/ ٣١٥، وضعف إسناده محقق شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي.

(٤) انظر: الشريعة للآجري ص ١١٧.

(٥) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي ١/ ٣٨٥ ــ ٣٨٨، حلية الأولياء ٩/ ١١٥.

(٦) انظر: السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/ ٣٠٧، والشريعة للآجري ص ١١٧، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٢٠١.

عيينة، وابن جريج ووكيع[1]، ومجاهد، وعلقمة[2]، والحسن، وعطاء، والأوزاعي، وابن أبي مليكة[3]، وغيرهم كثير[4].

وقد ذكر البخاري أنه لقي أكثر من ألف رجل، كلهم يقول إن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص[5].

وقال سهل بن المتوكل[6]:

---

(١) وكيع بن الجراح بن مليح بن عدي، الإمام الحافظ محدث العراق، كان من بحور العلم، عرض عليه القضاء فامتنع، وكان ذا عبادة، توفي سنة ١٩٧هـ.
انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٦/ ٣٩٤، التاريخ الكبير ٨/ ١٧٩، الجرح والتعديل ١/ ٢١٩ ـ ٢٣٢، الحلية ٨/ ٣٦٨ ـ ٣٨٠، تاريخ بغداد ١٣/ ٤٦٦ ـ ٤٨١، السير ٩/ ١٤٠ ـ ١٦٨.

(٢) علقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك النخعي، فقيه الكوفة وعالمها ومقرئها، الإمام الحافظ المجود المجتهد الكبير، هاجر في طلب العلم والجهاد، توفي سنة ٦١هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ٤١، الجرح والتعديل ٦/ ٤٠٤، الحلية ٢/ ٩٨ ـ ١٠٢، السير ٤/ ٥٣ ـ ٦١، البداية والنهاية ٨/ ٢١٧، تهذيب التهذيب ٧/ ٢٧٦ ـ ٢٧٨.

(٣) عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة، الإمام الحجة الحافظ، أبو بكر التيمي، المؤذن القاضي، كان عالماً مفتياً صاحب حديث وإتقان، توفي سنة ١١٧هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/ ١٣٧، الجرح والتعديل ٥/ ٩٩، ١٠٠، السير ٥/ ٨٨، ٩٠، تهذيب التهذيب ٥/ ٣٠٦، ٣٠٧، شذرات الذهب ١/ ١٥٣.

(٤) انظر أقوال هؤلاء وغيرهم في: الشريعة للآجري ص ١١٧، السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/ ٣١٠، الإبانة لابن بطة ٢/ ٨٥٠ ـ ٨٦١، اللالكائي ٥/ ٩٥١ ـ ٩٦٤.

(٥) انظر: شرح اعتقاد أصول أهل السنّة والجماعة اللالكائي ١/ ١٧٣، ١٧٤، فتح الباري ١/ ٤٧.

(٦) لم أجد له ترجمة.

«أدركت ألف أستاذ وأكثر، كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق، وكتبت منهم»[1].

وقد حكى البغوي إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء السنّة على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية»[2].

يقول الإمام ابن بطة رحمه الله:

«اعلموا رحمكم الله أن الله عزّ وجلّ تفضل بالإيمان على من سبقت له الرحمة في كتابه، ومن أحب أن يسعده، ثم جعل المؤمنين في الإيمان متفاضلين، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ثم جعله فيهم يزيد ويقوى بالمعرفة والطاعة، وينقص ويضعف بالغفلة والمعصية، وبهذا نزل الكتاب، وبه مضت السنّة، وعليه أجمع العقلاء من أئمة الأمة، ولا ينكر ذلك ولا يخالفه إلا مرجىء خبيث قد مرض قلبه، وزاغ بصره. . .»[3].

وبهذا نعلم فساد مذهب المرجئة في قولهم بعدم زيادة الإيمان ونقصانه، وفساد تأويلاتهم للنصوص الشرعية، وأن الصواب هو ما دلّ عليه الكتاب والسنّة، وأجمع عليه سلف الأمة من زيادة الإيمان ونقصانه، فالمسلم كلما زاد تحصيله ونصيبه من شعب الإيمان والزيادة في الخير زاد إيمانه، سواء كان ذلك اعتقاداً بالقلب، كقوة اليقين، والحب في الله، أو نطقاً باللسان، كذكر الله، أو عملاً بالجوارح، كإماطة الأذى عن الطريق ونحو ذلك، وإن نقص من ذلك نقص إيمانه على تفصيل في ذلك من حيث نوع الشعبة الناقصة، والله أعلم (٤).

---

(١) رواه اللالكائي في شرح اعتقاد أصول أهل السنّة والجماعة ٥/ ٩٦٤.

(٢) انظر: شرح السنّة للبغوي ١/ ٣٨، ٣٩. (٣) الإبانة لابن بطة ٢/ ٨٣٣.

(٣) انظر: عقيدة الإمام ابن عبد البر ص ٤٥١.

المبحث السابع

التأويل في نصوص بعض أمور اليوم الآخر عند أهل الكلام

يُعد باب اليوم الآخر من أقل الأبواب التي خاض في تأويل نصوصها أهل الكلام، وذلك لأن أمور اليوم الآخر ـ في جملتها ـ عندهم ممكنة وجائزة في العقل، وقد أتى بها الشرع، وأجمعت عليها الأمة، فليس هناك مانع من إثباتها على ظاهرها الذي جاءت به النصوص.

يقول الإيجي: «إن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الأعضاء حق، والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف»[1].

ويقرر القاضي عبد الجبار في أثناء كلامه على عذاب القبر بأن كيفية

---

(١) المواقف ص ٣٨٣، وانظر أيضاً: شرح المقاصد ١١٨/٥، الاقتصاد للغزالي ص ١٣٢ ـ ١٣٧.

سؤال الملكين للمقبور وتعذيبه أو تبشيره «مما لا يهتدى إليه من جهة العقل، وإنما الطَّريق إليه السمع»[1].

ولكن رغم تقريره بأن العقل لا يهتدي لمثل ذلك من الغيبيات، وأن الطريق إلى ذلك السمع فحسب، إلا أنا لا نراه يطرد هذه القاعدة في كل ما ورد من أمور اليوم الآخر، بل إنه ربما أوّل شيئاً من ذلك؛ لزعمه بأنه يخالف المعقول كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومما ينبغي أن يعلم أن الكلام في تكذيب أو تأويل بعض أمور اليوم الآخر يكاد يكون محصوراً في المعتزلة ومن وافقهم، بل إن الباحث ليجد أن من المعتزلة من أثبت أكثر هذه الأمور التي نص بعض كتاب المقالات وغيرهم على نفي المعتزلة لها، وذلك كالحوض، وعذاب القبر، والميزان، ونحو ذلك، وإن كان هؤلاء المثبتون ينازعون في بعض صفات جملة منها كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وأما الأشاعرة فقد أثبتوا كل ما جاء في هذا الباب على ما جاءت به النصوص، وإن كان قد يوجد أفراد شذوا في مسألة صفة الصراط، حيث أنكروا ما ورد في النصوص من دقته وحدته، كما يأتي مناقشة ذلك إن شاء الله.

وسأتناول فيما يلي أمرين مما يكون في اليوم الآخر مما وقفت عليه من بعض أهل الكلام على تأويل صريح يصرف النص عن حقيقته وظاهره، وهذان الأمران هما: الصراط، والميزان.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٢.

١ ــ الميـزان:

الميزان: هو الذي توزن به الحسنات والسيئات، وقد أنكره قوم من المبتدعة[١]، ومنهم بعض المعتزلة[٢]، وذكر الإيجي أن المعتزلة كلهم أنكروه[٣]، كما نسب إنكار الميزان إلى المعتزلة الزجاجُ وابن فورك[٤]، وقد ذكروا أن المعتزلة أولوا ذلك بالعدل، والسبب الذي حملهم على هذا التأويل ظنهم أن الأعراض يستحيل وزنها، إذ لا تقوم بأنفسها، وعليه فيستحيل وزن الأعمال حقيقة؛ لأنها أعراض[٥].

وإذا رجعنا إلى مصادر المعتزلة الأصلية نجد أن الزمخشري يعرض القولين دون ترجيح، فقد قال في كلامه على قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة الأعراف: ٨].

«واختلف في كيفية الوزن، فقيل: توزن صحف الأعمال بميزان له لسان وكفتان، تنظر إليه الخلائق تأكيداً للحجة، وإظهاراً للنصفة، وقطعاً للمعذرة... وقيل: هي عبارة عن القضاء السوي والحكم العادل»[٦].

ومما يضعف ويرد قول من جعل جميع المعتزلة ينكرون صفة الميزان

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، ١٦٥.

(٢) انظر: شرح المقاصد ٥/ ١٢٠، ١٢١.

(٣) المواقف ص ٣٨٤.

(٤) انظر: فتح الباري ١٣/ ٥٣٨.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٥، شرح المقاصد ٥/ ١٢١، المواقف ص ٣٨٤، فتح الباري ١٣/ ٥٣٨، لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٨٤.

(٦) الكشاف للزمخشري ٢/ ٦٧، ٦٨.

ما صرح به القاضي عبد الجبار من أن الميزان هو المعروف بيننا، وأنكر تأويله بالعدل، فقال بعد أن ذكر بعض الأدلة على الميزان:

«ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه، المتعارف فيما بيننا، دون العدل وغيره على ما يقول بعض الناس. . .

يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان إنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى، فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذي يشتمل على ما تشمل عليه الموازين فيما بيننا»[1].

فالقاضي أثبت الميزان والوزن حقيقة، بل صرح بأن له كفتين كما يأتي، ولكنه خالف في وزن الأعمال، فهو يرى أن الوزن يحصل بأن يجعل في إحدى الكفتين النور، وفي الكفة الأخرى الظلمة، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبها بالثواب، وإن ترجحت الأخرى حكم لصاحبها بالأخرى كما أجاز وزن صحف الأعمال[2]، وأما وزن الأعمال نفسها فقد أحاله بناء على أنها أعراض وليست أجساماً، وفي هذا يقول:

«وكذلك الميزان يجوز أن يجعل في إحدى الكفتين نوراً، وفي الأخرى ظلمة، تبين بهما حال المكلف، وأنه من أهل النار أو الجنة، وإنما الذي لا نجوزه وزن الأعمال؛ لأنها قد قيدت وليست بجسم فيوزن»[3].

والحق أن تأويل الميزان بالعدل باطل، وإنكار وزن الأعمال باطل كذلك.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٣) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص ٣٨٦، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

فأما الميزان فقد جاءت فيه نصوص كثيرة، وظاهر هذه النصوص أن له كفتين حسيتين مشاهدتين[1].

ويدل عليه حديث البطاقة، وهو ما رواه عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عزّ وجلّ يستخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً، كل سجل مد البصر، ثم يقول له: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمتك كتبتي الحافظون؟ قال: لا يا رب، فيقول: ألك عذر أو حسنة؟ فيبهت الرجل، فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى، إن لك عندنا حسنة واحدة، لا ظلم اليوم عليك، فتخرج له بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فيقال: إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة، قال: فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم»[2].

بل قد وردت بعض الآثار الصريحة في أن للميزان كفتين، ومن ذلك ما جاء عن سلمان[3]، قال: «يوضع الميزان وله كفتان، لو وضع في أحدهما

---

(١) انظر: شرح الطحاوية ٢/ ٦٠٩.

(٢) رواه أحمد ٢/ ٢١٣، ورواه بنحوه الترمذي في أبواب الإيمان، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله ٤/ ١٣٤، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة ١/ ١٤٣٧، والحاكم في كتاب الإيمان ١/ ٦، وقال: صحيح، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ٢/ ٤٢٨، وصحيح الترمذي ٢/ ٣٣٣، ٣٣٤.

(٣) سلمان الفارسي، أبو عبد الله، ويقال: سلمان الخير، صحابي جليل، وكان سمع بأن النبيّ ﷺ سيبعث، فخرج في طلب ذلك فأسر وبيع في المدينة، فاشتغل بالرق =

السموات والأرض ومن فيهن لوسعه، فتقول الملائكة: من يزن هذا، فيقول: من شئت من خلقي، قال: فتقول الملائكة، ما عبدناك حق عبادتك»[1].

وأما ما ذكر البعض من وصف الميزان بأن له لساناً[2]، فإنما روي ذلك عن ابن عباس موقوفاً ولا يصح؛ لأنه من طريق الكلبي[3] عن أبي صالح[4] عن ابن عباس[5]، كما ورد ذلك أيضاً عن الحسن[6].

ولم أجد عن رسول الله ﷺ حديثاً ولا عن الصحابة أثراً صحيحاً في

= حتى كان أول مشاهده الخندق، وكان عالماً زاهداً، توفي سنة ٣٤هـ.
انظر ترجمته في: الحلية ١/١٨٥ ـ ٢٠٨، الاستيعاب ٢/٥٦ ـ ٦١، تهذيب الأسماء واللغات ١/٢٢٦ ـ ٢٢٨، السير ١/٥٠٥ ـ ٥٥٨، الإصابة ٢/٦٢، ٦٣، تهذيب التهذيب ٤/١٣٧ ـ ١٣٩.

(١) رواه اللالكائي ٦/١١٧٣، والآجري بنحوه في الشريعة ص ٣٨٢.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/٥٣٨، لوامع الأنوار البهية ٢/١٨٤.

(٣) محمد بن السائب بن بشر الكلبي، المفسر العلامة الأخباري، أبو النضر، كان رأساً في الأنساب إلا أنه شيعي متروك الحديث، توفي سنة ١٤٦هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/١٠١، الجرح والتعديل ٧/٢٧٠، ٢٧١، السير ٦/٢٤٨، ٢٤٩، ميزان الاعتدال ٣/٥٥٦ ـ ٥٥٩، تهذيب التهذيب ٩/١٧٨ ـ ١٨١، شذرات الذهب ١/٢١٧، ٢١٨.

(٤) باذام، ويقال: باذان، أبو صالح، مولى أم هانىء بنت أبي طالب، ضعيف يدلس، لم يوثقه إلا العجلي.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٢/١٤٤، الكاشف ١/١٤٩، تهذيب التهذيب ١/٤١٦، ٤١٧، تقريب التهذيب ١/٩٣.

(٥) وقد أخرجه أبو الشيخ كما ذكر ذلك السفاريني في لوامع الأنوار البهية ٢/١٨٥.

(٦) رواه اللالكائي ٦/١١٧٣.

وصف الميزان بأن له لساناً، فالواجب في ذلك الاقتصار على ما صحت به النصوص، وعدم تجاوزها، لا بزيادة ولا نقص، يقول ابن حزم رحمه الله:

«وأما الميزان، فقد أنكره قوم فخالفوا كلام الله تعالى جراءة وإقداماً، وتنطع آخرون فقالوا: هو ميزان بكفتين من ذهب، وهذا إقدام آخر لا يحل»[1].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله:

«الميزان هو ما يوزن به الأعمال، وهو غير العدل، كما دل على ذلك الكتاب والسنّة» إلى أن قال:

«وأما كيفية تلك الموازين فهو بمنزلة كيفية سائر ما أخبرنا به من الغيب»[2].

فالواجب الوقوف مع النصوص نفياً وإثباتاً.

ـ وأما الموزونات فقد ثبت وزن الصحف، ووزن العامل، ووزن العمل.

فأما وزن الصحف فيدل عليه ما سبق في حديث البطاقة.

وأما وزن العامل فيدل عليه ما رواه البخاري بسنده عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة، لا يزن عند الله جناح بعوضة، وقال: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

---

(١) الفصل ٤/ ٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٠٢.

وَزۡنٗا ﴿١٠٥﴾ [سورة الكهف: ١٠٥][(١)].

وروى الإمام أحمد عن ابن مسعود «أنه كان يجتني سواكاً من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم منه، فقال رسول الله ﷺ: «مم تضحكون؟ قالو: يا نبيّ الله: من دقة ساقيه، فقال: «والذي نفسي بيده، لهما أثقل في الميزان من أحد»[(٢)].

وأما وزن الأعمال أنفسها، فقد ورد فيه عدة أحاديث، منها:

قوله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان»[(٣)].

وقوله ﷺ: «كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان في الميزان، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم».

وقوله ﷺ: «ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من خلق حسن»[(٤)].

فهذه الأحاديث تدل على أن الأعمال توزن وإن كانت أعراضاً، فإن الله سبحانه قادر على وزنها وهي أعراض، أو أنه سبحانه يقلبها أجساماً.

يقول ابن أبي العز الحنفي في شرحه للعقيدة الطحاوية:

---

(١) رواه البخاري في تفسير القرآن، باب «أولئك الذين كفروا بآيات ربهم» الآية، ٥/ ٢٣٦، ومسلم في صفات المنافقين رقم ١٨، ٤/ ٢١٤٧.

(٢) رواه أحمد ١/ ٤٢١، وقال الشيخ أحمد شاكر: «إسناده صحيح» كما في تحقيقه للمسند ٦/ ٣٩.

(٣) رواه مسلم في كتاب الطهارة رقم ١، ١/ ٢٠٣.

(٤) رواه الترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق ٣/ ٢٤٤، وأحمد بنحوه ٦/ ٤٤٦، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي ٢/ ١٩٤.

«فلا يلتفت إلى ملحد معاند يقول: الأعمال أعراض لا تقبل الوزن، وإنما يقبل الوزن بالأجسام، فإن الله يقلب الأعراض أجساماً... كما روى الإمام أحمد عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: «يؤتى بالموت كبشاً أغبر فيوقف بين الجنة والنار، فيقال: يا أهل الجنة، فيشرئبون[1] وينظرون، ويقال: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون، ويرون أن قد جاء الفرج، فيذبح، ويقال: خلود لا موت»[2].

فثبت وزن الأعمال، والعامل، وصحائف الأعمال، وثبت أن الميزان له كفتان، والله تعالى أعلم بما وراء ذلك من الكيفيات»[3].

٣ ـ الصراط:

الصراط هو «جسر ممدود على متن جهنم، يمر عليه الناس»[4].

وقد نص بعض العلماء على وصف الصراط بكونه أدق من الشعر، وأحد من السيف[5].

وأنكره بعض المعتزلة وأولوه على معنى «الأدلة الدالة على هذه

---

(١) فيشرئبون: أي يرفعون رؤوسهم لينظروا إليه، وكل رافع رأسه مشرئب. انظر: النهاية لابن الأثير ٢/ ٤٥٥.

(٢) رواه بنحوه البخاري في تفسير القرآن، سورة كهيعص ـ ١٩، ٦/ ٢٣٦، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٤٠، ٤/ ٢١٨٨.

(٣) شرح الطحاوية ٢/ ٦١٢، ٦١٣.

(٤) انظر: لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٨٩.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، شرح المقاصد ٥/ ١١٩، ١٢٠، لوامع الأنوار البهية للسفاريني ٢/ ١٩٢.

الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله النار»[1].

وأما القاضي عبد الجبار فقد أثبته، إلا أنه أنكر وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من السيف، وفي هذا يقول:

«ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده الصراط، وهو طريق بين الجنة والنار، يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه.

وقد دل عليه القرآن، قال الله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ ﴾ [سورة الفاتحة: ٦]، فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية من أن ذلك أدق من الشعر، وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار، فإن تلك الدار ليست بدار تكليف حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة.

وأيضاً فقد ذكرنا أن الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم فيه»[2].

وممن أوّل وصف الصراط بكونه: «أدق من الشعر وأحد من السيف» الحليمي، فقد قال في تأويله:

---

(١) ذكره القاضي عبد الجبار عن بعض المعتزلة ورده، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٨، وانظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، شرح العقائد النسفية ١/ ١٦٦، ٤/ ٢١٧، شرح المقاصد ٥/ ١٢٠، لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٣، شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٧، ٧٣٨، وانظر: المختصر في أصول الدين ص ٣٨٦، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

«والمعنى ــ والله أعلم ــ أن أمر الصراط والجواز عليه أدق من الشعر، أن يكون عسره على قدر الطاعات والمعاصي... وقد جرت العادة بتسمية الغامض الخفي دقيقاً... وأما أنه أحد من السيف فيكون معناه ــ والله أعلم ــ أن الأمر الدقيق الذي يصله من عند الله تعالى إلى الملائكة في إجازة الناس على الصراط يكون في نفاد حدة السيف ومضيه، إسراعاً منهم إلى الطاعة، وامتثالاً، ولا يكون له مرد، كما أن السيف إذا نفذ بحدة وقوة ضاربة في شيء لم يكن له بعد ذلك مرد.

فأما أن يقال: إن الصراط نفسه أحد من السيف، وأدق من الشعر، فذلك مدفوع بنفس هذا الحديث؛ لأن فيه: «إن الملائكة يقومون بجنبيه، ويقولون: اللهم سلم سلم»[1].

وفيه أن فيه كلاليب[2] وحسكاً[3] »[4].

---

(١) الذي في البخاري ومسلم أن القائل «اللهم سلم سلم» هم الرسل، كما في البخاري، كتاب الرقائق، باب الصراط جسر جهنم ٧/ ٢٠٥، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ٨/ ١٨٠، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٢٩، ١/ ١٨٧.
وأما وقوف الملائكة على جانبي الصراط فإنما ورد عند ابن أبي الدنيا، وإسناده لا يصح. انظر: فتح الباري ١١/ ٤٥٤.

(٢) كلاليب: جمع كلّوب ــ بالتشديد ــ وهو حديدة معوجة الرأس.
انظر: النهاية لابن الأثير ٤/ ١٩٥، الصحاح ١/ ٢١٤.

(٣) الحسَك: محركة: نبات تعلق ثمرته بصوف الغنم، وله شوك صلب ذو ثلاث شعب.
انظر: ترتيب القاموس ١/ ٥٥٤.

(٤) كما في البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ٨/ ١٨٢، ومسلم في كتاب الإيمان برقم ٣٠٢، ١/ ١٦٩.

ومعلوم أن دقة الشعر لا تحتمل هذا كله»[1].

وممن أنكر وصفه بذلك العز بن عبد السلام، والقرافي[2]، والزركشي[3].

ونستخلص مما سبق أن الحامل لتأويل الصراط ـ عند من أوله ـ إنما هو استبعادهم إمكان السير عليه، ووقوف الواقفين بجانبيه، مع وصفه بكونه أدق من الشعر، وأحد من السيف، كما زعموا أن في ذلك إيلاماً للمؤمنين يوم القيامة[4].

والحق أن جميع هذه التأويلات ناشئة من قلة التسليم للنصوص، وضعف عقيدة الإيمان بالغيب، والذهول عن قدرة الباري سبحانه، التي لا تنحصر فيما هو مشاهد ومحسوس.

فأما تأويل من أول الصراط بالأدلة الدالة على الطاعات أو المعاصي، فهذا مخالف للنصوص الصريحة في وصف الصراط، وأنه محسوس، وأنه يضرب على متن جهنم.

ومن الأدلة على إثبات حقيقة الصراط ما ورد في حديث أبي هريرة

---

(١) المنهاج في شعب الإيمان للحليمي ١/ ٤٦٣.

(٢) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي شهاب الدين، المشهور بالقرافي، فقيه أصولي مفسر، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٦٨٤هـ.
انظر ترجمته في: الأعلام ١/ ٩٠، معجم المؤلفين ١/ ١٥٨، ١٥٩.

(٣) انظر: لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٣، شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٠.

(٤) انظر: الإرشاد ص ٣٧٩، شرح المقاصد ٥/ ١٢٠، المواقف ص ٣٨٤، لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٢، ١٩٣، شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٠.

ـ الطويل وفيه ـ : «ويضرب جسر جهنم»، «قال رسول الله ﷺ: «فأكون أول من يجيزه، ودعاء الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فإنها مثل شوك السعدان، غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل، ثم ينجو»[1].

وفي رواية أخرى: «وترسل الأمانة والرحم فتقومان جنبي الصراط يميناً وشمالاً فيمر أولهم كالبرق... قال: قلت: بأبي أنت وأمي أي شيء كمر البرق؟ قال: «ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الريح، ثم كمر الطير، وشد الرجال تجري بهم أعمالهم، ونبيكم قائم على الصراط يقول: رب سلم سلم، حتى تعجز أعمال العباد، حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً»[2] الحديث.

ففي هذين الحديثين ونحوهما دليل صريح على إثبات حقيقة الصراط، وإبطال تأويل من أوله بالأدلة على الطاعات أو المعاصي.

وأما تأويل من أول وصفه بكونه أحد من السيف وأدق من الشعر بحجة عدم إمكان السير عليه ومنافاته لما ورد في الأحاديث من وقوف الملائكة والرسول ﷺ عليه، فيقال فيه:

إن هذا غير ممتنع، فإن القادر الذي يمسك الطير في الهواء، والذي جعل موسى ومن تبعه من قومه يمشون على الماء قادر على أن يمسك المؤمن

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم ٧/ ٢٠٥.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٢٩، ١/ ١٨٧.

عليه ويجريه ويمشيه[١]، فإن المشي على الصراط ليس بأعجب من ذلك، كما أنه ليس بأعجب من قلب العصا حية، وفلق البحر، وإحياء الموتى في دار الدنيا[٢].

فالله سبحانه وتعالى على كل شيء قدير، والشرع يأتي بما تحتار فيه العقول لا بما تحيله... ولو آمنوا بقدرة الله تعالى على خرق العوائد حق الإيمان لما استبعدوا ذلك[٣].

فالواجب في هذا وأمثاله التصديق والتسليم لقدرة الباري، وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ ۖ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ۖ مَّأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا ﴿٩٧﴾﴾ [سورة الإسراء: ٩٧].

ولذلك لما سئل الرسول ﷺ عن كيفية حشر الكافر على وجهه يوم القيامة، قال: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟» قال قتادة: «بلى وعزّة ربنا».

وأما قول من قال إن في ذلك تعذيباً للمؤمن، فليس الأمر كذلك، بل إن المؤمن يسهل عليه العبور حتى يكون منهم من يمر عليه كالبرق، ومنهم كالريح، ومنهم كالطير، ومنهم من يرمل رملاً[٤]، وهكذا على قدر أعمالهم

---

(١) انظر غاية المرام ص ٣٠٥، شرح المقاصد ٥/ ١٢٠، لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٤.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص ٣٨٠، غاية المرام ص ٣٠٥.

(٣) انظر: الاعتصام للشاطبي ٢/٣٢٨.

(٤) الرمل: الإسراع في المشي، ويسمى الهرولة.
انظر: النهاية لابن الأثير ٢/ ٢٦٥، ترتيب القاموس ٢/ ٣٦٦.

كما وردت به الأحاديث الصحيحة[1].

فالمؤمنون وإن كانوا لا يلقون من شدة أهوال يوم القيامة مثل ما يلقاه الكفار، إلا أنهم يتفاوتون في ذلك، فمنهم من تخف عليه شدة هذا اليوم ولا يحزنه الفزع الأكبر، ويكون في هذا الموقف من الآمنين ويظله الله في ظله، ومنهم من يأتيه من الشدائد بقدر ما عنده من الذنوب والمعاصي، ولا يظلم ربك أحداً.

بقي أن يقال: هل ثبت في حديث صحيح وصف الصراط بكونه أحد من السيف وأدق من الشعر؟.

وأقول: أما وصفه بأنه أحد من السيف، فقد ورد في حديث صحيح رواه الحاكم وغيره، وصف الصراط بأنه كحد السيف، ولفظ الحديث: «الصراط كحد السيف»[2].

وأما وصفه بأنه أدق من الشعر فإنما ورد في حديث ضعيف، رواه الإمام أحمد، عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: «لجهنم جسر أدق من الشعر، وأحد من السيف»[3].

---

(١) انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم ٣٢٩، ١/١٨٧، والمستدرك للحاكم، كتاب التفسير ٢/٣٧٦، ٣٧٧.

(٢) رواه الحاكم في كتاب التفسير ٢/٣٧٦، ٣٧٧، وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في تلخيصه.

(٣) رواه أحمد ٦/١١٠، وقال الهيثمي: «رواه أحمد، وفيه ابن لهيعة ضعيف، وقد وثق، وبقية رجاله رجال الصحيح» انظر: مجمع الزوائد ١٠/٣٥٩، كما ضعفه البيهقي. انظر: الغماز على اللماز ص ٧٩.

ولم يرد في وصفه بأنه «أدق من الشعر» حديث صحيح ــ حسب اطلاعي ــ وإنما ورد في ذلك أثر موقوف على أبي سعيد الخدري ــ رضي الله عنه ــ قال: «بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحد من السيف»(١).

ويرى السفاريني أن هذا البلاغ من أبي سعيد ليس مما للرأي والاجتهاد فيه مجال، فيأخذ حكم المرفوع(٢).

والمقصود أن وصف الصراط بكونه أدق من الشعر، لم يثبت في حديث صحيح(٣).

ومما ينبغي أن يعلم أنه ورد في وصف الصراط آثار وأقوال لا تصح، ومنها ما جاء عن سعيد بن أبي هلال(٤)، قال: «بلغنا أن الصراط أدق من

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٠٢، ١/ ١٧١.

(٢) انظر: لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٤.

(٣) راجع الروايات في صفة الصراط في: النهاية لابن الأثير ٢/ ١١٩ ــ ١٢٤، فتح الباري ١١/ ٤٥٤.

وقد ذكر القرافي تبعاً للحافظ البيهقي أنه لم يجد في الروايات الصحيحة كون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف، وإنما يروى ذلك عن بعض الصحابة. انظر: لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٣.

وذكر الحليمي أنه سأل أحد الحفاظ عن هذه اللفظة فذكر أنها غير ثابتة. انظر: المنهاج ١/ ٤٦٣، وقد سبق إيراد الحديث الصحيح في وصف الصراط بأنه كحد السيف.

(٤) سعيد بن أبي هلال، أبو العلاء الليثي مولاهم، الإمام الحافظ الفقيه أحد الثقات، توفي سنة ١٣٥هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٣/ ٥١٩، الجرح والتعديل ٤/ ٧١، ميزان الاعتدال ٢/ ١٦٢، السير ٦/ ٣٠٣، ٣٠٤، خلاصة تهذيب الكمال ص ١٤٣، شذرات الذهب ١/ ١٩١.

الشعر على بعض الناس، ولبعض الناس مثل الوادي الواسع»[1].

ومنها ما جاء عن الفضيل بن عياض، قال: «بلغنا أن الصراط مسيرة خمسة عشر ألف سنة، خمسة آلاف صعود، وخمسة آلاف هبوط، وخمسة آلاف مستوي»[2].

ونقل بعضهم أن طوله ثلاثة آلاف سنة، ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء»[3].

فهذه الأقوال وأمثالها مما لم يثبت في حديث صحيح، أو أثر صحيح له حكم الرفع لا يجوز اعتقاد موجبها، لأن اعتقاد ما لم يأت به الشرع كنفي ما أتى به الشرع، ولا يجوز التكلف ولا التخرص فيما لم يأت به شرع مما لا تدركه عقولنا، ولا تحيط به أفهامنا.

ولذلك نرى شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ لما سئل عن اللغة التي يخاطب الله بها الناس يوم القيامة، وعن القول بأن لسان أهل النار الفارسية، وأن لسان أهل الجنة العربية، قال:

«لا يعلم بأي لغة يتكلم الناس يومئذ، ولا بأي لغة يسمعون خطاب الرب جلّ وعلا، لأن الله تعالى لم يخبرنا بشيء من ذلك، ولا رسوله عليه الصلاة والسلام، ولم يصح أن الفارسية لغة الجهنميين، ولا أن العربية لغة

---

(١) قال الحافظ في الفتح: «أخرجه ابن المبارك، وابن أبي الدنيا، وهو مرسل أو معضل». فتح الباري ١١/ ٤٥٤.

(٢) قال الحافظ في الفتح: «أخرجه ابن عساكر في ترجمته، وهذا معضل لا يثبت». فتح الباري ١١/ ٤٥٤.

(٣) ذكر اللقاني في شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٠.

أهل النعيم الأبدي، ولا نعلم نزاعاً في ذلك بين الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، بل كلهم يكفون عن ذلك، لأن الكلام في مثل هذا من فضول القول...».

ثم ذكر الأقوال في ذلك، وعقّب عليها بقوله: «وكل هذه الأقوال لا حجة لأربابها، لا من طريق عقل ولا نقل، بل هي دعاوى عارية من الأدلة، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم»[1].

● ● ●

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٠٠، ٣٠١.

المبحث الثامن

التأويل في نصوص كلام الجمادات وأفعالها عند أهل الكلام

لقد أنكر المعتزلة ـ انطلاقاً من منهجهم العقلي الكلامي ـ كل ما ورد من نطق بعض الجمادات على الحقيقة، كتسبيح السماوات والأرض والجبال وغيرها، وقول النار: (هل من مزيد)، ورؤيتها وتغيّظها وغير ذلك مما ورد في النصوص الشرعية، وأولوه بما يحرفه عن ظاهره وحقيقته إلى أنواع من التأويلات المجازية.

وسأورد بعض ما ذكروه في هذا، وأتبعه ببيان الحق إن شاء الله تعالى.

ـ فمن ذلك قوله: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾ [سورة الإسراء: ٤٤].

وقد قال الزمخشري في تأويلها: «المراد أنها تسبح له بلسان الحال، حيث تدل على الصانع وعلى قدرته وحكمته، فكأنها تنطق بذلك»[1].

وقال القاضي عبد الجبار في تأويلها: «يعني أنها تدل على توحيده

---

(١) الكشاف للزمخشري ٢/٤٥١.

وتنزيهه عن الأشباه، فالمراد بتسبيح السموات والأرض ومن فيهن ما ذكرناه؛ لا أن المراد به القول الذي يسمى تسبيحاً»[1].

كما ذكر القاضي عبد الجبار والزمخشري نحو هذا التأويل في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [سورة الأنبياء: ٧٩].

فقد ذكرا أن معناها دلالتها على تنزيه الله، وأنها تحمل من رآها على التسبيح[2].

وذكر الزمخشري وجهاً آخر في تأويلها، وهو أن الله يخلق فيها الكلام[3].

والمقصود أنهم حملوا تسبيح الجمادات على معنى دلالتها على تنزيهه تعالى لا على معنى التسبيح الحقيقي[4].

ـ ومن الآيات التي أولوها: قوله تعالى عن النار: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا۟ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ﴿١٢﴾﴾ [سورة الفرقان: ١٢].

فقد حملها الزمخشري على المجاز، وذكر أن معنى الآية: «إذا كانت منهم بمرأى الناظر في البعد سمعوا صوت غليانها، وشبه ذلك بصوت المتغيظ والزافر، ويجوز أن يراد: إذا رأتهم زبانيتها تغيظوا وزفروا غضباً على

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٢٩، وانظر نحو هذا التأويل في: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ٧٦.

(٢) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٢٦، الكشاف للزمخشري ٢/ ٥٨٠.

(٣) الكشاف ٢/ ٥٨٠.

(٤) انظر: متشابه القرآن ص ٥٢٦، ٦٤٢.

الكفار، وشهوة للانتقام منهم»[1].

وحمل القاضي عبد الجبار معنى الآية على التمثيل، وذكر نحو التأويلين السابقين اللذين ذكرهما الزمخشري[2].

ـ ومن الآيات التي أولوها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [سورة فصلت: ١١].

فقد أولها القاضي عبد الجبار على معنى «أنه أراد منهما الانقياد لما يريده فاستجابا...»[3].

كما حملها الزمخشري على المجاز، وذكر نحو تأويل القاضي عبد الجبار، وجوز أن يكون ذلك تخييلاً، «والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب»[4].

ـ ومن الآيات التي أولوها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة ق: ٣٠].

وقد طرح القاضي عبد الجبار تساؤلاً فقال: كيف يصح مخاطبتها وهي جماد؟.

---

(١) الكشاف ٣/٨٣، ٨٤.

(٢) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٩٠.

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٧٠.

وانظر نحو هذا التأويل في: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، للعز بن عبد السلام ص ٧٦.

(٤) الكشاف ٣/٤٤٦.

وأجاب عن ذلك بقوله:

«إن المراد: نقول لخزنة جهنم... ويحتمل أن يكون المراد استجابة جهنم لما يريده الله من حصول أهلها فيها»[1].

ويقول الزمخشري: «وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته»[2].

ـ ومن الآيات التي أولوها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [سورة الحج: ١٨].

فقد حملوا السجود على معنى الخضوع، وحملوا سجود كثير من الناس المذكور في الآية على سجود العبادة الحقيقي[3].

ولا شك أن جميع هذه التأويلات إنما هي نتاج لمنهجهم العقلي الكلامي في الإيمان، فإنهم بنوا عقيدتهم فيما يثبت وينفى على الإمكان العقلي، أو على إدراك العقل البشري لها، وتطابقها مع ما هو محسوس ومشاهد ومعلوم مما يقع تحت مدارك البشر ويمكن لهم أن يتصوروه، ومما لا يتعارض مع ما قرروه من قواعد منطقية وقضايا كلامية، وإن كانت مخالفة لصريح الشرع.

ولبيان الصواب في معاني الآيات التي سبق ذكر تأويلاتهم لها، أقول:

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٩٨.

(٢) الكشاف ٤/ ٩.

(٣) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٧١، ٢٧٢، الكشاف للزمخشري ٣/ ٨، ٩.

أما إنكارهم التسبيح الحقيقي من السماوات والأرض والجبال وسائر الجمادات فباطل، ترده صريح الآيات السابقة وغيرها من الأحاديث النبوية، والأصل في الآية أن تحمل على ظاهرها المعلوم والمتبادر إلى الذهن، ولا شك أن أول ما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق لفظ التسبيح إنما هو التسبيح الحقيقي، ولا مانع من صدوره من السماوات والأرض والجبال وغيرها من الجمادات. كما قال سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: ٤٤]، فإن الله سبحانه على كل شيء قدير.

ومما يدل على أن المراد بالتسبيح هنا التسبيح الحقيقي قوله: (ولكن لا تفقهون تسبيحهم)، فدل على أنها تسبح حقيقة، ولكننا لا نفقه حقيقة هذا التسبيح، يقول ابن كثير ــ رحمه الله ــ على هذه الآية:

«أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس؛ لأنها بخلاف لغاتكم، وهذا عام في الحيوانات والجمادات والنباتات»(١).

وقد ذكر القرطبي الخلاف في الآية هل هي على عمومها، أم أنها من العام المخصوص؟.

ورجح أنها على عمومها، وقال: «فالصحيح أن الكل يسبح؛ للأخبار الدالة على ذلك، ولو كان ذلك التسبيح تسبيح دلالة فأي تخصيص لداود، وإنما ذلك تسبيح المقال بخلق الحياة والإنطاق بالتسبيح»(٢).

والإشارة في قوله: «فأي تخصيص لداود» إلى قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ [سورة الأنبياء: ٧٩].

---

(١) تفسير ابن كثير ٤/ ٣١١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٢٦٨.

وقد ذكر الشوكاني عن الزجاج إنكاره على من جعل تسبيح غير العقلاء بمعنى الدلالة، ونقل عنه قوله: «لو كان هذا تسبيح الدلالة وظهور آثار الصنعة لكانت مفهومة، فلم قال: (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) ــ وإنما هو تسبيح مقال ــ واستدل بقوله: (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) ــ فلو كان هذا التسبيح من الجبال تسبيح دلالة لم يكن لتخصيص داود فائدة»[1].

وقال الشنقيطي رحمه الله:

«والتحقيق أن تسبيح الجبال والطير مع داود المذكور تسبيح حقيقي؛ لأن الله جل وعلا يجعل لها إدراكات تسبح بها، يعلمها هو جلّ وعلا، ونحن لا نعلمها». . . إلى أن قال:

«والقاعدة المقررة عند العلماء أن نصوص الكتاب والسنّة لا يجوز صرفها عن ظاهرها المتبادر منها إلا بدليل يجب الرجوع إليه»[2].

فالحق أن تسبيح الجمادات حقيقي كما دل عليه ظاهر الكتاب والسنّة النبوية، ومن الأحاديث التي تدل على تسبيح بعض الجمادات ونطقها:

ما رواه البخاري عن عبد الله ــ رضي الله عنه ــ قال: «ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل».

وقوله ﷺ: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن».

وقوله ﷺ: «لا يسمع مدى صوت المؤذن جنّ ولا إنس ولا شيء إلا

---

(١) فتح القدير ٥/ ١٦٥، وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٤١٩.

(٢) أضواء البيان للشنقيطي ٤/ ٦٧٢، ٦٧٣.

شهد له يوم القيامة»[1].

وكذلك حنين الجذع الذي كان يخطب عليه الرسول ﷺ.

وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة.

ـ وأما استبعاد بعض أهل الكلام وإنكارهم وتأويلهم لتكلم النار ورؤيتها وتغيّظها وزفيرها المذكور في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [سورة ق: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ سَمِعُوا۟ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ۝١٢﴾ [سورة الفرقان: ١٢].

فإن إنكارهم لحقيقة ذلك باطل يرده ظاهر الآيات وصريح الأحاديث والآثار، فالنار تبصر وتتكلم وتتغيظ وتزفر.

ومما ورد في ذلك حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «يخرج عنق من النار يوم القيامة، له عينان تبصران، وأذنان تسمعان، ولسان ينطق، يقول: إني وكلت بثلاثة: بكل جبار عنيد، وبكل من دعا مع الله إلهاً آخر، وبالمصورين»[2].

وعن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ﷺ قال: «يلقى في جهنم وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع قدمه، فتقول: قط قط»[3].

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب رفع الصوت بالنداء ١/ ١٥١.

(٢) رواه الترمذي في أبواب صفة جهنم، باب ما جاء في صفة النار ٤/ ١٠٣، وقال: حسن صحيح غريب، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي ٢/ ٣٢٠.

(٣) رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن، سورة ق ٢٥٠، ٦/ ٤٧، ومسلم بنحوه في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٣٨، ٤/ ٢١٨٨.

ومن الأحاديث الصريحة في كلام الجنة والنار، ما رواه أبو هريرة ــ رضي الله عنه ــ قال: قال رسول الله ﷺ: «تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم» الحديث.

ومما يدل على أن تغيّظ النار وزفيرها حقيقي، ما صح عن ترجمان القرآن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قال: «إن الرجل ليجر إلى النار فتنزوي وينقبض بعضها إلى بعض، فيقول لها الرحمن: مالك؟ فتقول: إنه ليستجير مني، فيقول: أرسلوا عبدي، وإن الرجل ليجر إلى النار فيقول: يا رب ما كان هذا الظن بك، فيقول: فما كان ظنك؟ فيقول: أن تسعني رحمتك، فيقول: أرسلوا عبدي، وإن الرجل ليجر إلى النار فتشهق إليه النار شهوق البغلة إلى الشعير، وتزفر زفرة لا يبقى أحد إلا خاف»[1].

فالصواب حمل كل ذلك على الحقيقة[2].

يقول الشنقيطي رحمه الله:

«اعلم أن التحقيق أن النار تبصر الكفار يوم القيامة، كما صرح الله بذلك في قوله هنا: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [سورة الفرقان: ١٢] ورؤيتها إياهم من مكان بعيد تدل على حدة بصرها كما لا يخفى، كما أن النار تتكلم كما صرح الله به في قوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [سورة ق: ٣٠]، والأحاديث الدالة على ذلك كثيرة.

(١) رواه ابن جرير في تفسيره ٨ / الجزء الثامن عشر/ ١٤٠، وقال ابن كثير: «وهذا إسناد صحيح» تفسير ابن كثير ٥/ ١٣٨.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٣/ ١٠، ١٧/ ١٨.

واعلم أن ما يزعمه كثير من المفسرين وغيرهم من المنتسبين للعلم من أن النار لا تبصر، ولا تتكلم ولا تغتاظ، وأن ذلك كله من قبيل المجاز، أو أن الذي يفعل ذلك خزنتها، كله باطل، ولا معول عليه؛ لمخالفته نصوص الوحي بلا مستند، والحق هو ما ذكرنا.

وقد أجمع من يعتد به من أهل العلم على أن النصوص من الكتاب والسنّة لا يجوز صرفها عن ظاهرها إلا لدليل يجب الرجوع إليه»[1].

ـ وأما قولهم: إن هذا للتمثيل والتخييل، فباطل؛ لأن كلام الله سبحانه وتعالى حق وفصل، كما قال سبحانه: ﴿فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ ﴿٨٤﴾﴾ [سورة ص: ٨٤]، وقال: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ﴿١٣﴾ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴿١٤﴾﴾ [سورة الطارق: ١٣، ١٤]، فالقرآن هدى وبيان ليس خيالات ولا أوهاماً لا حقيقة لها.

ـ وأما إنكارهم لحقيقة القول الصادر من السماء والأرض المذكور في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [سورة فصلت: ١١]، وتأويلهم لذلك أنه على معنى الانقياد لأمره ونحو ذلك، فهذا باطل، فإنه ليس هناك ما يمنع من صدور هذا القول حقيقة من السماء والأرض، وإن كنا لا نعلم كيفية صدوره[2].

ومثل ذلك امتناع السماء والأرض والجبال عن حمل الأمانة وإشفاقهن منها، فإن هذا حصل منهن حقيقة، كما ذكر ذلك المفسرون، وذكروا بعض الآثار الواردة في ذلك، والتي تدل على أن ذلك كله حقيقة[3].

---

(١) أضواء البيان ٦/٢٨٨، ٢٨٩، وانظر: المصدر نفسه ٧/٦٥٣.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٥/٣٤٤، فتح القدير للشوكاني ٤/٥٠٨.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٥/٥٢٣، ٥٢٤، الدر المنثور للسيوطي ٥/٢٢٥.

وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ ﴾ [سورة البقرة: ٧٤].

وقد أول الزمخشري هبوطها من خشية الله. وحمله على أنه مجاز عن «انقيادها لأمر الله تعالى، وأنها لا تمتنع على ما يريد منها»[١].

والصواب أن كل ذلك حقيقة على ظاهره، كما تدل عليه الآيات.

يقول الشنقيطي رحمه الله في كلامه على قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا ﴾ [سورة الأحزاب: ٧٢]، يقول:

«وهذا العرض والإباء والإشفاق كله حق، وقد خلق الله للسماوات والأرض والجبال إدراكاً يعلمه هو جلّ وعلا، ونحن لا نعلمه، وبذلك الإدراك أدركت عرض الأمانة عليها، وأبت وأشفقت، أي: خافت.

ومثل هذا تدل عليه آيات وأحاديث كثيرة، فمن الآيات الدالة على إدراك الجمادات المذكور قوله تعالى في سورة البقرة في الحجارة: ﴿ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ ﴾ [سورة البقرة: ٧٤].

فصرح بأن من الحجارة ما يهبط من خشية الله، وهذه الخشية التي نسبها الله لبعض الحجارة بإدراك يعلمه هو تعالى»[٢].

ـ وأما جعلهم سجود الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر

---

(١) الكشاف ١/ ٢٩١.

(٢) أضواء البيان ٦/ ٦٠٥.

والدواب بمعنى الخضوع، فهذا من تناقضهم، حيث جعلوا سجود هذه الأشياء غير حقيقي، بل بمعنى الخضوع، وجعلوا سجود الناس حقيقياً، رغم أن سياق الكل في الآية واحد.

والحق أن سجود هذه الأشياء كلها حقيقي، وسجود كل شيء بحسبه، فنحن نؤمن بسجودها وإن كنا لا ندرك ولا نعلم كيفية ذلك، وقد جاءت السنّة بالتصريح بسجود الشمس على الحقيقة، كما في الحديث الصحيح أن النبيّ ﷺ قال لأبي ذر حين غربت الشمس: «تدري أين تذهب؟» قال أبو ذر: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، يقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها»[1].

ولعل مما يحسن ذكره في هذا السياق من صدور أقوال ممن ليس من شأنه أن يتكلم ككلام الإنسان ما ورد في الحديث المتفق عليه: «بينا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضربها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث، فقال الناس: سبحان الله! بقرة تتكلم! فقال: إني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر، وما هما ثم، ورجل في غنمه إذ عدا الذئب فذهب منها بشاة، فطلب حتى كأنه استنقذها منه، فقال له الذئب: هذا استنقذتها مني، فمن لها يوم السبع يوم لا راعي لها غيري؟ فقال الناس: سبحان الله، ذئب يتكلم! قال: فإني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر، وما هما ثم».

فجميع ما ورد في الكتاب والسنّة من نسبة بعض الأقوال والأفعال إلى

---

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر ٤/ ٧٥، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٢٥٠، ١/ ١٣٨.

بعض الجمادات كتغيّظ وزفير النار وتكلمها، وتكلم الجنة والسماوات والأرض، وتسبيح السماوات والأرض، والجبال وغيرها، وسجود الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب، وهبوط الحجارة من خشية الله، وحنين الجذع، وشهادة الجوارح والجلود على الإنسان، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝٢٤﴾ [سورة النور: ٢٤]، وكما قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة فصلت: ٢١]، وغير ذلك.

فكل هذا يجب الإيمان به والتسليم له، واعتقاد ظاهره من غير نفي للحقائق، ولا خوض في الكيفيات، والله تعالى أعلم.

• • •

المبحث التاسع

اللوازم والآثار السيئة للتأويل الباطل

توطئـة:

وبعد هذه الجولة في تأويلات أهل الكلام وتكلفاتهم لحمل النصوص على مذاهبهم أو على ما لا يتعارض مع مذاهبهم، يظهر بجلاء أنه لزم على هذه التأويلات لوازم باطلة، ونتج عنها آثار سيئة على الأمة الإسلامية وعقيدتها، وما ذاك إلا أن هذا التأويل الذي انتحله أهل الكلام حدث في الدين لم يدل عليه الشرع ولم يقره الصحابة رضي الله عنهم، ولا التابعون لهم بإحسان[1].

فالتأويل قول على الله بلا علم، وهو قول في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ بالرأي فحسب[2].

والذي جعل أصحاب التأويلات الباطلة يسلكون هذا الطريق هو أنهم اعتقدوا في قرارة أنفسهم عقائد لم تكن مستمدة من الوحي، ولا مستوحاة من

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ٣٣، مختصر الصواعق ٢/ ١٣٢.

الشرع، بل من الأهواء والرأي المجرد، فكان موقفهم من نصوص الشرع التي لم يستطيعوا ردها صراحة ذا شقين:

فما استطاعوا تأويله من نصوص الشرع ليوافق عقائدهم أولوه، وحرفوا معناه؛ ليكون دليلاً لهم على ما قرروه.

وما لم يستطيعوا حمله على عقائدهم فسّروه بمجرد ما يسوغ أن يريده المتكلم بكلامه من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به[1]، ومن غير نظر إلى المتكلم بالسنّة وما قصد من خطابه.

فهم في المنحى الأول راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن والسنّة من الدلالة والبيان.

وهم في المنحى الثاني راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام[2].

ومما يشهد لصحة هذا الكلام ما ذكره الرازي بعد أن أورد عدة نصوص شرعية يرى وجوب تأويلها، ثم قال:

«إن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل، وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية: وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً؛ لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها»[3].

---

(١) انظر: مقدمة التفسير ١٣/ ٣٥٥، ٣٥٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: مقدمة التفسير ١٣/ ٣٥٥، ٣٥٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) تأسيس التقديس ص ١٠٩.

فحقيقة التأويل عند الرازي وأضرابه من المتكلمين أن ينشىء الإنسان معاني لذلك اللفظ، أو يحمله على معان مقررة في السابق في ذهن المؤول لم يقصدها المتكلم، ولا شك أن هذا من أبطل الباطل.

وقد علق شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ على كلام الرازي السابق بعد أن ذكر نحو هذا الكلام بقوله:

«فإن قوله: «نضع» ظاهره أنهم يضعون لها ما يمكن من المعاني الصحيحة من غير نظر منهم في أن المتكلم قصد تلك المعاني، أو لم يقصدها، وعلى هذا فيكون التأويل كذباً وافتراء على المتكلم إذا قيل معنى هذا الكلام هذا، فإن معنى التأويل أنه قصد وأراد به كذا، وليس عند المتأول إلَّا أن هذا المعنى يصلح في الجملة أن يراد بهذا الكلام، ولكن قد يصلح أن يريد غيره ولا يصلح أن يريده، فمن فسر كلام الفقهاء... بدقائق [كلام][1] الأطباء التي يقصدها بقراط[2] وجالينوس[3]، أو فسر كلام الأطباء بما يختص بدين المسلمين من معاني الحج والصلاة وغير ذلك، لكون ذلك المعنى

---

(١) ليست في الأصل، والسياق يقتضيها.

(٢) بقراط بن إيراقليس، طبيب فيلسوف، بلغ به الأمر إلى أن عبده بعض الناس، وله مؤلفات في الطب كثيرة، وقد عاش خمساً وتسعين سنة.

انظر ترجمته في: الفهرست ص ٤٠٠، الملل والنحل ٢/١٠٩ ــ ١١١، طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٤٣ ــ ٤٥، مفتاح دار السعادة ١/٣٠٣، ٣٠٤.

(٣) جالينوس، طبيب انتهت إليه الرياسة في عصره، وقد ظهر بعد وفاة بقراط بستمائة وخمس وستين سنة، وله مؤلفات كثيرة، وقد عاش ٨٨ سنة.

انظر ترجمته في: الفهرست ص ٤٠٢، طبقات الأطباء ص ١٠٩ ــ ١١٧، مفتاح دار السعادة ١/ ٣٠٤.

يصلح لذلك اللفظ في الجملة كان مع كونه من أكذب الناس وأعظمهم افتراء من [أبعد][(١)] الناس عن العقل والدين، وأشدهم إفساداً للعلوم والمخاطبات».

ثم بين ـ رحمه الله ـ أن من فسر كلام الشارع بكلام الأعراب وما يقصدونه دون نظر إلى قصد الشارع من خطابه كان ذلك أعظم إفكاً وضلالاً ممن فسر كلام الفقهاء بكلام الأطباء؛ لأن الفرق بين مقصد الشارع من كلامه وما يقصده الأعراب في خطابهم من وصف الإبل والشاة والمنازل أعظم من الفرق بين كلام الفقهاء والأطباء[(٢)].

فهذه التأويلات الباطلة التي يذكرها أهل الكلام هي من باب تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في آيات الله، وهي من باب الكذب على الله وعلى كتابه وعلى رسوله ﷺ.

فأهل الكلام قد أوّلوا النصوص الشرعية تأويلات باطلة، وحملوها على محامل لا يحتملها اللفظ بوضعه، ولا ببنيته الخاصة من تثنية وجمع، ولا بسياقه وتركيبه، وحملوها على ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة التخاطب، وإن ألف في الاصطلاح الحادث، وحملوا الألفاظ التي لها معاني ظاهرة لا يفهم من اللفظ سواها عند الإطلاق حملوها على معان خفية لا يطلع عليها إلا أفراد من أهل الكلام[(٣)].

والأصل الذي أوقعهم في هذا الضلال هو «الإعراض عن فهم كتاب الله

---

(١) ليست في الأصل، والسياق يقتضيها.

(٢) نقض التأسيس ٣/ ١٦٥، ١٦٦.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ١٨٧ ـ ٢٠١.

تعالى كما فهمه الصحابة والتابعون، ومعارضة ما دل عليه بما يناقضه»[1].

فلما أعرضوا عن تدبر كتاب الله واتباع منهج الصحابة والتابعين في فهمه والعمل به، وعارضوه بما عندهم من الرأي والهوى، وبما لديهم من موروثات عقلية وشبهات كلامية تلقوها عن سلفهم من المناطقة والفلاسفة ــ لما كان ذلك ــ تكلموا كتاب الله بغير علم، وأخذوا يحرفون الكلم عن مواضعه رجاء أن يجدوا له مستنداً لبدعهم أو يبطلوا ما ظاهره مخالف لما عندهم فوقعوا في بلايا عظيمة، وشرور جسيمة، ولزم على تحريفاتهم هذه لوازم باطلة يشهد الشرع والعقل بفسادها وتناقضها.

وإن من أعظم الأسباب التي جرأت أهل الكلام على هذه التأويلات هو قسوة قلوبهم، وإيثارهم الجدل على العمل.

وللحافظ ابن رجب ــ رحمه الله ــ وقفة لطيفة عند قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ﴾ [سورة المائدة: ١٣].

يقول رحمه الله: «فذكر أن قسوة قلوبهم أوجبت لهم خصلتين مذمومتين.

ــ **إحداهما**: تحريف الكلم من بعد مواضعه.

ــ **والثانية**: نسيانهم حظاً مما ذكروا به. . .

وهذان الأمران موجودان في الذين فسدوا من علمائنا؛ لمشابهتهم لأهل الكتاب:

---

(١) درء التعارض ٥/ ٣٨٣.

ـ **أحدهما**: تحريف، فإن من تفقه لغير العمل يقسو قلبه، فلا يشتغل بالعمل، بل بتحريف الكلم وصرف ألفاظ الكتاب والسنّة عن مواضعها، والتلطف في ذلك بأنواع الحيل اللطيفة من حملها على مجازات اللغة المستبعدة ونحو ذلك، والطعن في ألفاظ السنن، حيث لم يمكنهم الطعن في ألفاظ الكتاب، ويذمون من تمسك بالنصوص وأجراها على ما يفهم منها، ويسمونه جاهلاً أو حشوياً، وهذا يوجد في المتكلمين في أصول الديانات وفي فقهاء الرأي، وفي صوفية الفلاسفة والمتكلمين.

ـ **والثاني**: نسيان حظ مما ذكروا به من العلم النافع، فلا تتعظ قلوبهم، بل يذمون من تعلم ما يبكيه ويرق به قلبه، ويسمونه قاصاً. .»[١].

وسأذكر في هذا المبحث ـ إن شاء الله ـ ما أرى أنه أبرز اللوازم التي تلزم على التأويلات الباطلة، وكذلك أذكر أبرز الآثار السيئة الناتجة عن هذا التأويل، والله المستعان.

• • •

---

(١) فضل علم السلف على الخلف لابن رجب ص ٥١، ٥٢.

المطلب الأول:

لوازم التأويلات الباطلة

عرفنا أن أهل التأويل يرون أن ظواهر بعض النصوص الشرعية ـ لا سيما نصوص الصفات ـ لا يجوز اعتقادها، بل يجب تأويلها بأنواع التأويلات الممكنة، وأن الواجب اعتقاد هذه التأويلات لا اعتقاد ما يفهم من ظواهر هذه الألفاظ، وإن كان السلف من الصحابة ومن تبعهم لم يعلموا هذه التأويلات ولم يتكلموا فيها[1].

وفي الحقيقة فإنه يلزم على هذا القول عدة أمور، منها:

أولاً: أن لا يكون الكتاب هدى للناس ولا بياناً ولا شفاء لما في الصدور ولا نوراً، ولا مرداً عند التنازع، بل كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنّة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنّة ضرراً محضاً في أصل الدين[2].

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ١٠٩، الفتوى الحموية الكبرى ٥/١٥، ١٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الفتوى الحموية الكبرى ٥/١٦ ـ ١٩، ضمن مجموع الفتاوى.

يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي في قوله بوجوب تأويل بعض ظواهر القرآن والأخبار لأن إقرار بعض ظواهر الكتاب والسنّة ضلال، قال شيخ الإسلام:

«أتقول حيث كان الظاهر ضلالاً غير مراد للمتكلم إن الله لم يبين ذلك في كتابه وعلى لسان رسوله، أو أنه لا بد من بيان ذلك بالنصوص؟.

فإن أراد الأول كان مضمون كلامه أن من الآيات والأحاديث ما ظاهره ضلال وباطل، إما كفر وإما ما دون الكفر، وأن الله لم يبين ذلك، ولا ذكر المراد الحق، ولا ما ينفي المراد[1] الباطل، وعلى هذا فلا يكون القرآن كله هدى للناس ولا بياناً للناس، ولا يكون الرسول بلغ البلاغ المبين، ولا يكون الله قد بين للناس ما يتقون، بل ضلوا بكلامه قبل أن يبين لهم ما يتقون، ولا يكون الناس مأمورين بتدبر القرآن كله، ولا مأمورين باتباعه كله، فإنه إذا كان بعض القرآن دلالته باطلة مضلة، ولم يبين في القرآن ما يزيل هذا الضلال الباطل لزم من اتباعه الضلال، وإما إن قال: إن ما لم يرد ظاهره فإنه قد بين بخطاب آخر ما يبين المراد، أو ينفي الباطل، لم ينازعه عامة العلماء في هذا، فإنه بالجمع بين النصوص من الآيات والأخبار يكون البيان من الله ورسوله حاصلاً، وتقوم الحجة على الناس بالرسالة...»[2].

ثانياً: أن الخائضين بالتأويل الباطل إذا جوزوا أن يراد باللفظ معنى لم يقل به أحد من سلف الأمة فقد جوزوا أن يكون ما أراده الله لم يخبر به أحداً من الأمة، وأن تكون الأمة قبلهم كلها كانت جاهلة بمراد الله، ضالة عن

---

(١) لعل الصواب استبدال كلمة [المراد]، بـ[الظاهر].

(٢) نقض التأسيس ٣/ ٥، ٦.

معرفته، وانقرض عصر الصحابة والتابعين، وهم لم يعلموا معنى الآية[1].

ثالثاً: أن يكون الله قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه، ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك[2].

ومعلوم أن هذا «فيه عذاب عظيم للعقول، وفساد عظيم في القلوب إذا كان الرجل مأموراً أن يقرأ في الليل والنهار كلاماً يقرأ به في صلاته وغير صلاته، ويجزم بأنه صدق لا كذب، وأن من كفر بحرف منه فهو كافر، وذلك الكلام المشتمل على أخبار ظاهرها ومفهومها يناقض ما به علم صدق ذلك الكلام، بل هو باطل وضلال وكفر فيورثه ذلك الحيرة والاضطراب، ويمرض قلبه أعظم مرض، ويكون تألمه بذلك ووجع قلبه أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله»[3].

رابعاً: أن يكون ــ الله تعالى ــ قد نزل الحق والصواب لهم، ولم يفصح به، بل رمز إليه رمزاً، وألغزه إلغازاً لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد[4]، وهذا ينافي ما وصف الله به كتابه من التيسير والبيان.

خامساً: أن من زعم بأن في بعض الأحاديث النبوية التي ذكرت صفات الله تعالى ما ظاهره البطلان، يلزم عليه «أحد محاذير ثلاثة لا بد منها أو من بعضها، وهي:

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل ١٣/ ٥٩، ٦٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ٣١٤.

(٣) درء التعارض ٧/ ٤٥.

(٤) الصواعق المرسلة ١/ ٣١٤ نقله عن شيخ الإسلام.

ـ القدح في علم المتكلم بها.
ـ أو في بيانه.
ـ أو في نصحه.

وتقرير ذلك أن يقال: إما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالماً أن الحق في تأويلات النفاة المعطلين أو لا يعلم ذلك.

فإن لم يعلم ذلك والحق فيها كان ذلك قدحاً في علمه، وإن كان عالماً أن الحق فيها فلا يخلو: إما أن يكون قادراً على التعبير بعبارتهم التي هي تنزيه لله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل والتجسيم، وأنه لا يعرف الله من لم ينزهه بها، أو لا يكون قادراً على تلك العبارات، فإن لم يكن قادراً على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته، وكان ورثة الصابئة[1]، وأفراخ الفلاسفة، وأوقاح المعتزلة والجهمية وتلامذة الملاحدة، أفصح منه، وأحسن بياناً وتعبيراً عن الحق، وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة... وإن كان قادراً على ذلك ولم يتكلم به، وتكلم دائماً بخلافه وما يناقضه، كان ذلك قدحاً في نصحه، وقد وصف الله رسله بكمال النصح والبيان، فقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [سورة إبراهيم: ٤]، وأخبر عن رسله بأنهم أنصح الناس لأممهم»[2].

---

(١) الصابئة: أمة كبيرة، وهم قوم إبراهيم الخليل، وأهل دعوته، وكانوا بِحرّان، وكانوا قسمين: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون، والمشركون منهم يعظمون الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر ويصورونها في هياكلهم.
انظر: الملل والنحل ٢/٥، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص ٩٠، إغاثة اللهفان ٢/ ٢٤٩، ٢٥٠.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٣٢٤ ـ ٣٢٦.

فمع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف تكون تأويلات هؤلاء المؤولة هي الصواب، وظواهر كلام الرسول ﷺ في ذلك باطل وضلال؟!.

سادساً: يلزم على قول هؤلاء الذين أولوا ظواهر نصوص الصفات وزعموا أن الحق في تأويلاتهم، يلزم عليه «أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا الشأن العظيم... وذلك إما جهل ينافي العلم، وإما كتمان ينافي البيان... ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكوت عن بيان الحق تولد من بينها جهل الحق وإضلال الخلق»[1].

هذه أظهر اللوازم التي تلزم أصحاب التأويلات الباطلة.

وأما الآثار السيئة الناتجة عن هذه التأويلات فهي ما سأتناوله في المطلب التالي إن شاء الله.

• • •

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٣١٥.

المطلب الثاني:

الآثار السيئة للتأويل الباطل

لقد كان للتأويلات الباطلة آثار سيئة على عقيدة كثير من المسلمين، وعلى منهجهم في تلقي نصوص الشارع ومدى تعظيمهم لها، بل كان لهذه التأويلات آثار خطيرة على حياة الأمة بشكل عام.

ويمكن تلخيص أهم هذه الآثار في الأمور التالية:

أولاً: قلة تعظيم النصوص الشرعية وعدم الاعتماد عليها، فالنص إن كان من القرآن سارعوا إلى إبطال حقيقة معناه بأنواع التأويلات، وإن كان من السنّة ردوه بحجة أنه آحاد[(١)]، أو اشتغلوا بتأويله على سبيل التبرع كما يقول الرازي[(٢)].

ويصور ابن القيم ــ رحمه الله ــ تلاعبهم بالنصوص وحملها على أنواع من التأويلات الفاسدة بقوله:

«فلو [رأيتها][(٣)] وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ٤٩، الفتح المبين للفقيهي ص ٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ٢٢١، وانظر ص ٢١٥.

(٣) في الصواعق: «رأيناهم»، والتصحيح من المختصر.

المثلات[1]، وتلاعبت بها أمواج التأويلات، وتقاذفت بها رياح الآراء، واحتوشتها رماح الأهواء، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد، فلو شاهدتها بينهم وقد تخطفتها أيدي الاحتمالات، ثم قيدت بعدما كانت مطلقة بأنواع الإشكالات، وعزلت عن سلطنة اليقين، وجعلت تحت حكم تأويل الجاهلين»[2].

فنصوص الشرع عندهم ليست يقينية ولا قطعية الدلالة، ولهذا فإن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعي على مبطل أبداً؛ لأن كل مبطل من أهل التأويل يمكنه أن يحرف معنى النص الذي احتج به خصمه، ويؤوله إلى معنى لا يكون فيه متمسكاً لخصمه[3].

يقول ابن القيِّم رحمه الله:

«ولهذا كان فتح باب التأويل على النصوص يتضمن عيبها والطعن فيها وعزلها عن سلطانها، وولاية الآراء الباطلة، والشبه الفاسدة»[4].

ثانياً: الإلحاد في النصوص الشرعية، وذلك بتحريف لفظها أو معناها، فإذا وجد أهل التأويل نصاً يخالف ما قرروه من قواعد وأصول كلامية، اجتهدوا في تحريف لفظه أو معناه، والشواهد على ذلك كثيرة جداً.

فتحريف الألفاظ كقراءة بعضهم: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴿١٦٤﴾ ﴾ [سورة النساء: ١٦٤]، بنصب لفظ الجلالة، وضبْطِ بعضهم ما ورد في

---

(١) المثلات: جمع المَثُلة، بفتح الميم وضم الثاء: العقوبة.
انظر: الصحاح ٥/١٨١٦.

(٢) الصواعق المرسلة ١/٢٩٧، وانظر: مختصر الصواعق ١/٤٩.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ٢/٤٥٢ ــ ٤٥٦.

(٤) المرجع السابق ٢/٤٥٧.

حديث النزول، وهو قوله ﷺ: «ينزل ربنا بضم الياء»[1].

وكذلك تحريف بعضهم حديث: «رأيت ربي في أحسن صورة»، فقد حرف لفظ «ربي» فقال: إنما هو بكسر الراء، وهو اسم عبد كان لعثمان ـ رضي الله عنه ـ، رآه ﷺ في النوم على تلك الصفات، وقال بعضهم إنه أراد بذلك «رئي» فنقل ربي على التصحيف، والرئي هو التابع من الجن، قالوا: فلا ينكر أن يكون الجن متصوراً ببعض هذه الصور[2].

وأما تحريف المعاني فهو الأكثر عند أهل الكلام، فقد خاضوا في ألفاظ النصوص، وحرفوا معانيها بأنواع التحريفات، وذكروا كثيراً من التأويلات مما يحتمله اللفظ في أصل اللغة ومما لا يحتمله، دون نظر إلى سياق الكلام ومراد الشارع به.

ومن ذلك تأويلهم لفظ: «استوى» في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، على معنى: استولى، أو قهر وغلب[3].

وكذلك ما زعمه بعض الجهمية بأن معنى قوله ﷺ «خلق الله آدم بيده»[4] أي: بقوته، مع العلم بأن القوة في اللغة العربية إنما تسمى الأيد

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٣/ ٥٢١.

(٢) ذكر هذين التأويلين ونسبهما إلى بعض أهل الكلام ابن فورك في مشكل الحديث ص ٢٠.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦، ٢٢٧، الإرشاد للجويني ص ٤٠، مختصر العلو للألباني ص ١٩٤، ١٩٥.

(٤) رواه الطبري في تفسيره ١٣/ ٢٣٦، وابن عبد البر في التمهيد ١٨/ ٨١، ٨٢، والحديث بنحوه في البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (لما خلقت بيدي) ٨/ ١٧٢، والآجري في الشريعة ص ٣٢٣.

لا اليد[1].

ومن التأويلات البعيدة الباطلة ما ذكره الرازي من تأويل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، قال:

«إن الرب هو المربي، فلعل ملكاً عظيماً هو أعظم الملائكة كان مربياً للنبيّ ﷺ، وكان هو المراد من قوله: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً)»[2].

وقد علق شيخ الإسلام على تأويل الرازي هذا بقوله:

«فهل يشك من له أدنى مسكة من عقل وإيمان أنه من المعلوم بالاضطرار في دين الإسلام أن هذا من أعظم الافتراء على الله ورسوله وعلى كلامه، وأن الله لم يجعل لمحمد قط رباً غير الله: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ﴾ [سورة الأنعام: ١٦٤]»[3].

وتأويلات أهل الكلام لمعاني النصوص كثيرة جداً، وقد مر بنا جملة منها في مجال الصفات والقدر والإيمان واليوم الآخر وغيرها، فحرفوا معنى كل آية لا يتوافق مع أصولهم العقلية، بل لقد وصلت الحال إلى أن صرح أحد المعتزلة ـ وهو الزمخشري ـ بأن النصوص المشتبهات كلها من باب التخييل، وذلك في تعليقه على حديث: «إن الله يمسك السموات على

---

(١) انظر: التوحيد لابن خزيمة ص ٥٩، والمرجع نفسه ١/١٩٩ بتحقيق الدكتور عبد العزيز الشهوان، وانظر لتحريفهم المخالف للغة والقرآن: نقض التأسيس ٢/١٥٥.

(٢) أساس التقديس ص ١٤٣.

(٣) نقض التأسيس ٣/١٧٧.

أصبع، والأرضين على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: أنا الملك، أنا الملك»[1].

قال الزمخشري بعد أن ذكر أن هذا جارٍ على طريقة التخييل: «ولا ترى باباً في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً، وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علماً لو قدروه حق قدره لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه»[2].

وهذا الكلام واضح مبين لكلف أهل الكلام وشغفهم في تحريف كلام الله ورسوله، وإبطال معانيه الظاهرة التي خوطب بها جميع الناس وكلفوا بتدبرها وفهمها.

ثالثاً: ومن الآثار السيئة للتأويل الباطل الوقوع في الاضطراب والتناقض وعدم السير على جادة واحدة واضحة، ولذا تجد الواحد منهم يأخذ بظاهر نص من النصوص، بينما يؤول نظيره عن معناه الظاهر، دون أن تكون له قاعدة صحيحة فيما يؤول وما لا يؤول، ولذلك يوجد في تأويلاتهم من التناقض والاضطراب والفساد شيء كثير، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«لا خلاف بين جميع الطوائف أن كثيراً من هذه التأويلات أو أكثرها

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (لما خلقت بيدي) ٨/ ١٧٤، ومسلم بنحوه في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم رقم ١٩، ٤/ ٢١٤٧.

(٢) الكشاف للزمخشري ٣/ ٤٠٩.

باطل، بل كثير من التأويلات يعلم فسادها بضرورة العقل، وذلك أنه ما من طائفة من الطوائف الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويلحدون في أسماء الله وآياته ــ ومضمون ذلك مملوء من أصناف المتجهمة ونحوهم ــ إلا وهي ترد كثيراً من تأويلات الطائفة الأخرى، وتقول إنها باطلة»[1].

ثم ذكر شيئاً من ردود بعض الطوائف على بعض.

ومما يبين تناقضهم وعدم اطراد قواعدهم في التأويل ما يذكرونه من تأويل للصفات أو لبعضها دون وجود قاعدة مطردة صحيحة في ذلك.

فمن نفى بعض الصفات ــ كالأشاعرة مثلاً ــ بحجة أن إثباتها مستلزم التجسيم، «قيل له: القول في هذه الصفة التي تنفيها كالقول فيما أثبته، فإن كان هذا تجسيماً وقولاً باطلاً فهذا كذلك، وإن قلت: أنا أثبت هذا على الوجه الذي يليق بالرب قيل له: وكذلك هذا، وإن قلت: أنا أثبته وأنفي التجسيم، قيل: وهذا كذلك، فليس لك أن تفرق بين المتماثلين.

وإن كان ممن يثبت الأسماء وينفي الصفات ــ كالمعتزلة ــ قيل له في الصفات ما يقوله هو في الأسماء، فإذا كان يثبت حياً عالماً قادراً، وهو لا يعرف من هو متصف بذلك إلا جسماً كان إثبات أن له علماً وقدرة كما نطق به الكتاب والسنّة كذلك»[2].

● ● ●

---

(١) نقض التأسيس ٣/ ١٦٧.

(٢) الفرقان بين الحق والباطل ١٣/ ١٦٥، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: الرسالة التدمرية ٣/ ١٧ ــ ٢٧ ضمن مجموع الفتاوى، الصواعق المرسلة ١/ ٢٢٠ ــ ٢٢٩.

فأهل الكلام ليس لهم قانون ثابت في هذا الباب يمكن أن يطرد في جميع المواضع.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فإنك إذا تأملت كلامهم لم تجد لهم قانوناً فيما يتأول وما لا يتأول، بل لازم قولهم إمكان تأويل الجميع، فلا يقرون إلا بما يعلم ثبوته بدليل منفصل عن السمع»[1].

وهذا التخبط والاضطراب في التأويل ليس خاصاً بباب الصفات كما سبق بيانه، بل هو داخل في كثير من الأبواب، وعند جميع الطوائف، وكل «طائفة تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها، والعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقروه ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه، ولهذا لما أصلت الرافضة عداوة الصحابة ردوا كل ما جاء في فضائلهم والثناء عليهم أو تأولوه.

ولما أصلت الجهمية أن الله لا يتكلم ولا يكلم أحداً ولا يرى بالأبصار، ولا هو فوق عرشه مبائناً لخلقه، ولا له صفة تقوم به أولوا كل ما خالف ما أصّلوه.

ولما أصلت القدرية أن الله سبحانه لم يخلق أفعال عباده أو لم يقدرها عليهم أولوا كل ما خالف أصولهم.

ولما أصّلت المعتزلة بنفوذ الوعيد وأن من دخل النار لم يخرج منها أبداً أولوا كل ما خالف أصولهم.

---

(١) درء التعارض ٥/ ٣٤٤.

ولما أصّلت المرجئة أن الإيمان هو المعرفة وأنها لا تزيد ولا تنقص أوّلوا ما خالف أصولهم. . .

ولما أصّلت الجبرية أن قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل بوجه من الوجوه وأن حركات العبد بمنزلة هبوب الرياح وحركات الأشجار أولوا كل ما جاء خلاف ذلك»[1].

فهذا هو حقيقة منهجهم وقاعدتهم فيما يتأول وما لا يتأول، فالمعيار في ذلك هو موافقة المذاهب والأهواء أو مخالفتها، فما وافقها قبلوه، وما خالفها أولوه، وإن كانوا يتظاهرون بأن القاعدة في ذلك تجويز العقل أو إحالته لظاهر النص فقالوا: «ما دل القاطع العقلي على استحالته تأولناه وإلا أقررناه»، والجواب عن ذلك بأن يقال:

«بأي عقل نزن القاطع العقلي؟ فإن القرمطي[2] الباطني[3] يزعم قيام

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٣٠ ــ ٢٣٢.

(٢) القرمطي: نسبة إلى القرامطة، أتباع حمدان قرمط الذي كان داعية إلى دين الباطنية.
انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٨٢، تلبيس إبليس ص ١٠٤، بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٢٢.

(٣) الباطني: نسبة إلى الباطنية، إحدى الفرق المنتسبة للإسلام، وممن أسسها ميمون بن ديصان القداح، ومحمد بن الحسين الملقب بدندان، وقد ذكر أن بداية ظهور هذه الطائفة في زمن المأمون، وسموا بذلك لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر، وقد تأولوا أصول الدين على الشرك، وتأولوا أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة، وحقيقة مذهبهم أنهم دهرية زنادقة قائلون بقدم العالم، منكرون للرسل والشرائع.
انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٨١ وما بعدها، التبصير في الدين ص ١٤٠ ــ ١٤٧، =

القواطع على بطلان ظواهر الشرع، ويزعم الفيلسوف قيام القواطع على بطلان حشر الأجساد، ويزعم المعتزلي قيام القواطع على امتناع رؤية الله تعالى، وعلى امتناع قيام علم أو كلام أو رحمة به تعالى، . . . ويلزم حينئذ محذوران عظيمان:

أحدهما: أن لا نقر بشيء من معاني الكتاب والسنّة حتى نبحث قبل ذلك بحوثاً طويلة عريضة في إمكان ذلك بالعقل، وكل طائفة من المختلفين في الكتاب يدعون أن العقل يدل على ما ذهبوا إليه، فيؤول الأمر إلى الحيرة.

المحذور الثاني: أن القلوب تنحل عن الجزم بشيء تعتقده مما أخبر به الرسول، إذ لا يوثق بأن الظاهر هو المراد، والتأويلات مضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنّة عن الدلالة والإرشاد إلى ما أنبأ الله به العباد. . . ولهذا نجد أهل التأويل إنما يذكرون نصوص الكتاب والسنّة للاعتضاد لا للاعتماد»[1].

رابعاً: ومن الآثار السيئة لتأويلات أهل الكلام أنهم زعموا أن حمل آيات الصفات أو بعضها على ظاهرها قبيح وباطل؛ لأن ظاهرها ـ عندهم ـ فيه تشبيه للخالق بالمخلوق[2]، وهذا الزعم منهم فيه دعوة صريحة للكفر بظواهر آيات الصفات أو بعضها[3].

= تلبيس إبليس ص ١٠٢، بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٣ ـ ٥٠.

(١) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) انظر: الباز الأشهب ص ٣٥، الرسالة التدمرية ٣/ ٤٨.

(٣) انظر الرد على عبد الله الحبشي للشامي ص ٣٦٥.

وتوهم المتوهم في صفات الله أو بعضها أنها تماثل صفات المخلوقين وتأويله لها أوقعه في أربعة محاذير:

«**أحدها**: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص وظنه السيء الذي ظنه بالله ورسوله ـ حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل ـ قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله تعالى.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله عزّ وجلّ بغير علم، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل به صفات الكمال التي يستحقها الرب، ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في كلام الله وفي الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحداً في أسماء الله وآياته»[1].

فهذه التأويلات الباطلة إنما هي أثر لرواسب عقدية فاسدة، فأهل

---

(١) الرسالة التدمرية ٣/٤٨، ٤٩، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: الصواعق المرسلة ١/٢٩٦، ٢٩٧، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي ص ٤٨، ٤٩.

الكلام ـ في باب الصفات ـ شبهوا أولاً، ثم أولوا وعطلوا ثانياً، فكان أثر ذلك أن وصفوا الله تعالى بما يتنزه عنه من النقائض، وعطلوه عن صفاته العليا التي تليق به سبحانه وتعالى.

خامساً: أن التأويل كان سبباً في إثارة الفتن وتفريق الأمة، وإسالة الدماء، وإيجاد الحقد والشحناء، وقد كان سبباً في ضلال وتفرق الأمم قبلنا، وحذرنا الله من فعلهم، «وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم، وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية، فهل قتل عثمان ـ رضي الله عنه ـ إلا بالتأويل الفاسد، وكذا ما جرى يوم الجمل وصفين[1]، ومقتل الحسين ـ رضي الله عنه ـ ، والحرة[2]؟ وهل خرجت الخوارج، واعتزلت المعتزلة، ورفضت الروافض، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إلا بالتأويل الفاسد؟[3].

يقول ابن القيم رحمه الله:

---

(١) صفين: اسم لمكان الوقعة التي كانت بين عليّ ومعاوية رضي الله عنهما، وذلك في سنة ٣٦، ٣٧هـ.
انظر الكلام على هذه الوقعة في: البداية والنهاية ٧/ ٢٥٣ ـ ٢٨٥.

(٢) نسبة إلى حرة واقم، إحدى حرّتي المدينة، وهي الشرقية، وفيها وقعة الحرة المشهورة عام ٦٣هـ في أيام يزيد بن معاوية، وكان أمير الجيش ليزيد بن معاوية مسلم بن عقبة المري، المسمى المسرف، وهو الذي قدم المدينة ونزل الحرة، وخرج إليه أهل المدينة يحاربونه فكسرهم، وقتل منهم ألوفاً، ودخل جنده المدينة، فسلبوا الذرية واستباحوا الفروج، وسلبوا الأموال.
انظرالكلام على هذه الوقعة في: البداية والنهاية ٨/ ٢١٧ ـ ٢٢٢، معجم البلدان لياقوت الحموي ٢/ ٢٤٩.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٠٨، ٢٠٩.

«وإذا تأمل المتأمل فساد العالم وما وقع فيه من التفرق والاختلاف، وما دفع إليه أهل الإسلام وجده ناشئاً من جهة التأويلات المختلفة المستعملة في آيات القرآن وإخبار الرسول ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ التي تعلق بها المختلفون على اختلاف أصنافهم في أصول الدين أو فروعه، فإنها أوجبت ما أوجبت من التباين والتحارب وتفرق الكلمة، وتشتت الأهواء، وتصدع الشمل، وانقطاع الحبل، وفساد ذات البين، حتى صار يكفر ويلعن بعضهم بعضاً، وترى طوائف منهم تسفك دماء الآخرين، وتستحل منهم أنفسهم وحرمهم وأموالهم وما هو أعظم مما يرصدهم به أهل دار الحرب من المنابذين لهم»[1].

وقد ذكر ـ رحمه الله ـ جملة من الحوادث والمصائب التي وقعت بسبب التأويل الباطل[2]، فكثير من الحوادث والبلايا التي تنزل في الأمة في كل زمان ومكان يكون سببها التأويل السيء والتحريف لنصوص الشرع لتوافق الأهواء والآراء المقررة سلفاً قبل النظر في هذه النصوص، والتي إنما نشأت من بيئة بعيدة عن نور الوحي ومصدر الشرع.

سادساً: إن من أعظم آفات التأويل وجناياته وآثاره السيئة «أنه إذا سلط على أصول الإيمان والإسلام اجتثها وقلعها، وقد عمد أرباب الكلام إلى أجل الأخبار، وهو الخبر عن الله تعالى وصفاته، فأخرجوه عن حقيقته وما وضع له، وهذا القسم من الأخبار أشرف أنواع الخبر، والإيمان به أصل الإيمان بما عداه، واشتمال القرآن بل والكتب الإلهية عليه أكثر من اشتمالها

---

(١) الصواعق المرسلة ١/٣٤٨، ٣٤٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ١/٣٧٦ ـ ٣٨١.

على ما عداه، وتنوع الدلالة بها على ثبوت مخبره أعظم من تنوعها في غيره... فإذا سلط التأويل على النصوص المشتملة عليها فتسليطه على غيرها من باب أولى»[1].

ولهذا احتج عليهم الفلاسفة والملاحدة فقالوا:

إن تأويل نصوص الصفات كتأويل نصوص المعاد، ولا يمكن التفريق بينها، بل الشأن في الأمرين واحد.

«فإن قلتم: إن الرسل أجمعوا على المجيء بنصوص المعاد، فلا يمكن تأويله.

قيل: وقد أجمعوا على نصوص الصفات، فإن منع إجماعهم هناك من التأويل وجب أن يمنع هاهنا.

وإن قلتم: العقل أوجب تأويل نصوص الصفات دون المعاد.

قيل: هاتوا أدلة العقول التي تأولتم بها الصفات، ونحضر نحن أدلة العقول التي تأولنا بها المعاد وحشر الأجساد، ونوازن بينها ليتبين أيها أقوى.

فإن قلتم: إنكار المعاد تكذيب لما علم من دين الرسل بالضرورة.

قيل: وإنكار الصفات تكذيب لما علم أنهم جاءوا به ضرورة.

وكما احتجت عليهم الفلاسفة فقد احتجت عليهم الباطنية كذلك في تأويلهم لنصوص الأمر والنهي، إذ إن مورد الجميع واحد، وقالوا: نحن سلكنا في تأويل الشرائع العملية نظير ما سلكتم في تأويل النصوص

---

(١) الصواعق المرسلة باختصار وتصرف يسير ١/ ٣٦٥ ـ ٣٦٧.

الخبرية»[1].

ولعل من المناسب هنا ذكر تأويلات لبعض الطوائف والأشخاص المنتسبين للإسلام؛ لنرى إلى أي مدى يمكن أن يستغل التأويل لإبطال العقائد والشرائع، ولتتجلى لنا حقيقة نوايا غلاة المؤولة المنتسبين للإسلام، وكيف كان التأويل طريقاً واسعاً لهدم الأديان، وسوسة تنخر في كيان الأمة وعقيدتها على غفلة وسذاجة من كثير من أهلها.

فنرى إخوان الصفا ــ مثلاً ــ يقولون في رسائلهم: «واعلم أن للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة، وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة، وهي المعاني المفهومة المعقولة»[2].

وقد أولوا كثيراً من العقائد والشرائع، ومن ذلك زعمهم بأن النفوس الخيرة ملائكة بالقوة، فإذا فارقت أجسادها صارت ملائكة بالفعل.

وكذلك النفوس الشريرة شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها صارت شياطين بالفعل[3].

وإذا انتقلنا إلى ابن عربي[4] ــ وهو من فلاسفة الصوفية ــ نجد من

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ٣٦٧ ــ ٣٧٠.

(٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ٤/ ١٣٨.

(٣) انظر: إخوان الصفا للدكتور عمر فروخ ص ١١٤، ١١٥.

(٤) محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي، أبو بكر، المشهور بابن عربي، كان ذكياً كثير العلم شاعراً، وقد كتب الكتب في تصوف أهل الوحدة، ومنها كتاب الفصوص المليء بالإلحاد، توفي سنة ٦٣٨هـ.
انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٣/ ١٥٦، السير ٢٣/ ٤٨، ٤٩، فوات الوفيات ٣/ ٤٣٥ ــ ٤٤٠، لسان الميزان ٥/ ٣١١ ــ ٣١٥، شذرات الذهب ٥/ ١٩٠ ــ ٢٠٢.

تأويلاته ما قال في قول الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [سورة النساء: ١]، قال: «فما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة والولد، والأمر واحد في العدد»[(١)].

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [سورة البقرة: ١٨٦] يقول ابن عربي: «إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان من يدعوه، وإن كان عين الداعي عين المجيب، فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك، وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد...»[(٢)].

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝﴾ [سورة البقرة: ٦، ٧].

يقول ابن عربي: «يا محمد... (إن الذين كفروا) ستروا محبتهم فيّ عنهم، فـ(سواء عليهم أأنذرتهم) بوعيدك الذي أرسلتك به، (أم لم تنذرهم لا يؤمنون) بكلامك، فإنهم لا يعقلون غيري، وأنت تنذرهم بخلقي وهم ما عقلوه ولا شاهدوه، وكيف يؤمنون بك وقد ختمت على قلوبهم فلم أجعل فيها متسعاً لغيري، وعلى سمعهم فلا يسمعون كلاماً في العالم إلا مني، وعلى أبصارهم غشاوة من بهائي عند مشاهدتي فلا يبصرون سوائي...»[(٣)].

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٨.

(٢) فصوص الحكم ص ١٨٣.

(٣) الفتوحات المكية ٢/٢٠٦.

وأما الباطنية فقد أتوا من ذلك بالعجب العجاب، وظهر منهم الكفر والإلحاد، وأكثر مذهبهم ــ كما يقول الغزالي ــ «موافق للثنوية[1] والفلاسفة في الباطن، وللروافض والشيعة[2] في الظاهر.

وغرضهم بهذه التأويلات انتزاع المعتقدات الظاهرة من نفوس الخلق حتى تبطل به الرغبة والرهبة»[3].

ولذا قال أبو منصور البغدادي عنهم:

«الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دُهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها، لميلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع»[4].

---

(١) الثنوية: هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس فإنهم قائلون بحدوث الظلام، وهؤلاء قائلون بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والمكان.
انظر: تلبيس إبليس ص ٤٤، ٤٥، الملل والنحل ١/ ٢٤٤.

(٢) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً ــ رضي الله عنه ــ على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، وقالوا إن الإمامة ركن الدين، وإن الأئمة معصومون من الكبائر والصغائر.
والشيعة فرق كثيرة، منهم الغالي الكافر، ومنهم دون ذلك، ويسمون أحياناً بالرافضة.
انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٦٥ وما بعدها، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٤٦، ١٤٧.

(٣) فضائح الباطنية للغزالي ص ٤٦.

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٩٤.

وقد دلل على قوله هذا بما نقله عن كتابهم المترجم بـ«السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم»، وهي رسالة عبيد الله بن الحسين القيرواني[1] إلى سليمان بن الحسن الجنابي[2]، أوصاه فيها بأن قال له:

«ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم، فمن آنست منه رشداً فاكشف له الغطاء، وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس[3] الأنبياء، وعلى القول بقدم العالم...».

وذكر فيها «أن الجنة نعيم الدنيا، والعذاب إنما هو اشتغال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد».

---

(١) عبيد الله أبو محمد، أول من قام من أمراء العبيدية الباطنية الذين قلبوا الإسلام وأعلنوا الرفض وأبطنوا مذهب الإسماعيلية وبثوا الدعاة، وقد ادعى عبيد الله أنه فاطمي من ذرية جعفر الصادق، واختلف في نسبه، وكان ذا مكر ودهاء وحيل، وله يد في العلم، واشتهر بالقيروان، وبايعه البربر، وتألهوا لزهده، وتوفي سنة ٣٢٢هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٢/ ٣٠١ ـ ٣٠٣، البداية والنهاية ١١/ ١٧٩، ١٨٠، السير ١٥/ ٤١ ـ ٤٩، شذرات الذهب ٢/ ٢٩٤.

(٢) سليمان بن حسن القرمطي الجنابي، أبو طاهر الأعرابي الزنديق، عدو الله، ملك البحرين، سار إلى مكة في سبعمائة فارس، فاستباح الحجيج كلهم في الحرم، واقتلع الحجر الأسود، وردم زمزم بالقتلى، هلك بالجدري سنة ٣٣٢هـ.
انظر ترجمته في: السير ١٥/ ٣٢٠ ـ ٣٢٥، البداية والنهاية ١١/ ٢٠٨، ٢٠٩، شذرات الذهب ٢/ ٣٣١، ٣٣٢.

(٣) النواميس جمع ناموس، وهو: صاحب سر الشخص الذي يطلعه على باطن أمره ويخصه بما يستره عن غيره، ويطلق أيضاً على ما يُنمس الرجل به من الاحتيال.
انظر: الصحاح ٣/ ٩٨٦، ٩٨٧، النهاية لابن الأثير ٥/ ١١٩.

ومما جاء فيها أيضاً:

«أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والإنجيل، وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع، وإلى إبطال المعاد والنشور من القبور، وإبطال الملائكة في السماء، وإبطال الجن في الأرض».

وقال القيرواني أيضاً في رسالته المذكورة:

«ولا تكن كصاحب الأمة المنكوسة حين سألوه عن الروح فقال: «الروح من أمر ربي» لما لم يعلم ولم يحظره جواب المسألة...».

ثم قال في آخر رسالته:

«وما العجب من شيء كالعجب من رجل يدعي العقل ثم يكون له أخت أو بنت حسناء، وليست له زوجة حسناء فيحرمها على نفسه وينكحها من أجنبي، ولو عقل الجاهل لعلم أنه أحق بأخته وبنته من الأجنبي، وما وجه ذلك إلا أن صاحبهم حرم عليهم الطيبات، وخوفهم بغائب لا يعقل، وهو الإله الذي يزعمونه، وأخبرهم بكون ما لا يرونه أبداً من البعث من القبور، والحساب، والجنة والنار، حتى استعبدهم بذلك عاجلاً...».

وذكر أبو منصور البغدادي أنهم «تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً، فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زياته وإدمان خدمته، والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، والزنى عندهم إفشاء سرهم بغير عهد وميثاق، وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وتأولوا في ذلك قوله: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴿٩٩﴾ ﴾ [سورة الحجر: ٩٩]، وحملوا اليقين على معرفة

التأويل»[1].

وذكر الغزالي نحواً من التأويلات التي أوردها البغدادي وزيادة، ومما ذكره في ذلك قوله:

«وأخذوا يؤولون كل لفظ ورد في القرآن والسنّة، فقالوا: ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ﴾ [سورة محمد: ١٥]، أي: معادن الدين: العلم الباطن يرتضع به أهلها، ويتغذى بها تغذياً تدوم به حياته اللطيفة. . .

﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ﴾ [سورة محمد: ١٥] هو العلم الظاهر.

﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [سورة محمد: ١٥] هو علم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمة.

أما المعجزات فقد أولوا جميعها، وقالوا: الطوفان معناه: طوفان العلم أغرق به المتمسكون بالسنّة. . .»[2].

والمقصود أن تأويلات الباطنية كثيرة جداً لا يتسع المجال لذكرها كلها، كيف وقد دخلت في عامة أبواب الدين عقائده وشرائعه، ولعل فيما ذكر كفاية للتدليل على ما يراد[3].

---

(١) انظر هذه المقاطع من رسالة القيرواني، وكلام البغدادي في: الفرق بين الفرق ص ٢٩٤ ــ ٢٩٧.

(٢) فضائح الباطنية ص ٥٧.

(٣) انظر تأويلات الباطنية في: القرامطة لابن الجوزي ص ٦٣ ــ ٦٥، بيان مذهب الباطنية وبطلانه لمحمد بن الحسن الديلمي ص ٤٨ ــ ٥٤، التأويل الإسماعيلي الباطني للدكتور عبدالعزيز سيف ص ١٣٧ ــ ١٦٢، الإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير ص ٤٧٣ ــ ٥٤٥.

وأما الرافضة فلهم في ذلك شيء كثير، وعامة تأويلاتهم مصروفة إلى الإمامة والولاية وسب الصحابة.

ومن تأويلاتهم في ذلك تأويلهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ [سورة البقرة: ٦٧]، قالوا: إنها عائشة رضي الله عنها[١].

وقد ذكر شيخ الإسلام هذا التأويل وغيره، ثم قال: «وكل هذا وأمثاله وجدته في كتبهم»[٢].

كما قالوا في قول الله تعالى: ﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ﴾ [سورة البقرة: ٧٣] أنه طلحة والزبير ـ رضي الله عنهما ـ، وقالوا في الخمر والميسر إنهما أبو بكر وعمر ـ رضي الله عنهما[٣].

ويروون عن أبي جعفر[٤] أنه قال: «ما بعث الله نبياً قط إلا بولايتنا والبراءة من عدونا، وذلك قول الله في كتابه: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [سورة النحل: ٣٦].

---

(١) انظر: منهاج السنّة ٣/ ٤٠٥.

(٢) انظر: منهاج السنّة ٣/ ٤٠٥.

(٣) انظر: تأويل مختلف الحديث ص ٤٩.

(٤) محمد بن علي بن الحسين بن علي العلوي الفاطمي الملقب بأبي جعفر الباقر، جمع بين العلم والعمل والسؤدد والشرف والثقة والرزانة، وهو أحد الأئمة الاثني عشر الذين تبجلهم الشيعة الإمامية، وتقول بعصمتهم وبمعرفتهم بجميع الدين، توفي سنة ١١٤هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ١٨٣، الحلية ٣/ ١٨٠ ـ ١٩٢، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٨٧، البداية والنهاية ٩/ ٣٠٩، السير ٤/ ٤٠١ ـ ٤٠٩، تهذيب التهذيب ٩/ ٣٥٠ ـ ٣٥٢.

وينسبون إلى أبي عبد الله[1] أنه قال في قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [سورة النحل: ٥١]، أي: لا تتخذوا إمامين إنما هو إمام واحد».

كما ينسبون عنه في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٠] أنه قال: «نحن والله الأسماء الحسنى الذي لا يقبل من أحد إلا بمعرفتنا، قال: (فادعوه بها).

والصراط المستقيم المذكور في قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ [سورة الفاتحة: ٦] هو أمير المؤمنين عندهم.

والمسجد والمساجد والكعبة والقبلة هي الإمام والأئمة عندهم.

والتوبة عندهم هي الرجوع عن ولاية أبي بكر وعمر وبني أمية إلى ولاية علي.

كما يذكرون ذلك في قوله تعالى: ﴿فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ﴾ [سورة غافر: ٧].

وأحوال اليوم الآخر يفسرونها برجعة الأئمة أو الولاية.

ولفظ: الشرك والكفر والردة والضلال يفسرونه بترك بيعة الأئمة.

---

(١) جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب الملقب بالصادق، كان من أجلاء التابعين، وله منزلة رفيعة في العلم، وكان صدّاعاً بالحق، توفي سنة ١٤٨هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٢/ ١٩٨، الحلية ٣/ ١٩٢ ـ ٢٠٦، وفيات الأعيان ١/ ٢٩١، ٢٩٢، السير ٦/ ٢٥٥ ـ ٢٧٠، تهذيب التهذيب ٢/ ١٠٣ ـ ١٠٥، الأعلام ٢/ ١٢١.

ويفسرون الخير في قوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [سورة الحج: ٧٧]، وقوله: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [سورة البقرة: ١٤٨] بالولاية[١].

والمقصود أن عامة تأويلاتهم تدور في فلك الولاية والإمامة، ولذا قال أحد الباحثين:

«وتأويلهم لكثير من آيات القرآن بالإمامة والأئمة يربو على الحصر، وكأن القرآن لم ينزل إلا فيهم، ولقد تجاوزوا في هذه الدعاوى كل معقول، وأسفوا[٢] في تأويلاتهم إلى ما يشبه هذيان المعتوهين، حتى قالوا إن النحل في قوله سبحانه: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾ [سورة النحل: ٦٨] هم الأئمة، ورووا عن أبي عبد الله قال: «نحن النحل التي أوحى الله إليها (أن اتخذي من الجبال بيوتاً) أمرنا أن نتخذ من العرب شيعة، (ومن الشجر) يقول: من العجم (ومما يعرشون) يقول الوالي»[٣].

ولعل هذ الأمثلة كافية لبيان كيف كان التأويل وسيلة لتحريف وإبطال الدين وخداع المسلمين.

ولا شك أن هذه التأويلات كلها ظاهرة البطلان، بل إن بطلانها معلوم بالضرورة عقلاً وشرعاً، فالعقل لا يدل على شيء منها.

---

(١) انظر هذه التأويلات وغيرها موثقة من مصادرهم في أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية للدكتور ناصر القفاري ص ١٥٠ ـ ١٨٢.

(٢) يقال: أسفّ الرجل، أي: تتبع مداق الأمور، والسفساف: الرديء من كل شيء، والأمر الحقير.
انظر: الصحاح ٤/ ١٣٧٥.

(٣) أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية، للدكتور ناصر القفاري ص ١٦٥، وأحال النقل المذكور إلى تفسير القمي ١/ ٣٨٧.

وأما السمع فلا يصح الاستدلال به على هذه الطريقة؛ لأن كل دليل ـ عندهم ـ يحتمل معان أخرى غير ما يظهر من لفظه، ويمكن كل من سار على هذا المذهب أن يبطل معنى كل دليل يستدل به، وليس هناك تأويل أولى من خلافه؛ لأنهم لم يراعوا في هذه التأويلات المطابقة بين ظاهر الدليل والمعنى، ولذا نجد أحد الباطنية يجوز للفظ الواحد السبعة والسبعين والسبعمائة تأويلاً[1].

وتسمية هذه التحريفات تأويلاً من باب التوسع في العبارة، وإلا فإنها ليست تأويلاً صحيحاً ولا فاسداً بالمعنى الاصطلاحي؛ لأن التأويل الصحيح ما كان معتمداً على دليل صحيح، والتأويل الفاسد ما كان معتمداً على دليل فاسد، أما هذه التأويلات فليست من هذا القبيل، وإنما تسمى لعباً؛ لأنها لم تعتمد على دليل صحيح ولا فاسد، بل لم تعتمد على دليل أصلاً[2].

كما أن تلك المعاني التي حملوا عليها النصوص لا تحتملها ألفاظ تلك النصوص، ولا تدل عليها بوجه من الوجوه.

ولذا نرى شيخ الإسلام عندما ذكر تأويل الرافضة لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴿٢٠﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٢١﴾ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الرحمن: ١٩ ـ ٢٢] حيث قالوا في تأويله:

---

(١) انظر: بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٥٨ ـ ٦٠، فضائح الباطنية ص ٥٢، ٥٣.

(٢) انظر: مذكرة في أصول الفقه، للشيخ الشنقيطي ص ١٧٧.

(مرج البحرين يلتقيان) قالوا: علي وفاطمة، (بينهما برزخ لا يبغيان) النبيّ ﷺ (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) الحسن والحسين».

علق عليه شيخ الإسلام بقوله:

«إن هذا وأمثاله إنما يقوله من لا يعقل ما يقول، وهذا بالهذيان أشبه منه بتفسير القرآن، وهو من جنس تفسير الملاحدة والقرامطة الباطنية للقرآن، بل هو شر من كثير منه.

والتفسير بمثل هذا طريق للملاحدة على القرآن والطعن فيه، بل تفسير القرآن بمثل هذا من أعظم القدح فيه والطعن فيه»[1].

ومن هنا يمكن التفريق بين تأويلات أهل الكلام، وتأويلات الفلاسفة والباطنية والرافضة ونحوهم، فإن أكثر تأويلات أهل الكلام قد يكون لها وجه في اللغة العربية، وقد يحتملها ظاهر اللفظ، وإن كان سياق الكلام ومقصود الشارع يدل على بطلانها.

أما تأويلات أولئك فإنها لا توافق ظاهر الخطاب ولا تلائمه بوجه من الوجوه، وهي مخالفة لإجماع الأمة الإسلامية[2].

وليس لها أصول وقواعد تقوم عليها، لا شرعية ولا عقلية مزعومة، بل هي قائمة على التلبيس والتدليس والغموض، وصادرة عن توجه خفي لهدم الدين واجتثاثه من أصوله.

---

(١) منهاج السنّة ٧/ ٢٤٥.

(٢) انظر: بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٦١ ــ ٦٤.

وبهذا يتبين لنا ما جناه التأويل الباطل على الإسلام وأهله من عواقب وخيمة وآثار سيئة، ورحم الله ابن القيم حين قال:

«فقاتل الله التأويل الباطل وأهله، وأخذ حق دينه وكتابه ورسوله وأنصاره منهم، فماذا هدموا من معاقل الإسلام وهدوا من أركانه، وقلعوا من قواعده؟ ولقد تركوه أرق من الثوب الخلق البالي الذي تطاولت عليه السنون، وتوالت عليه الأهوية والرياح...»[1].

• • •

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٣٨١.

المبحث العاشر

ضوابط التأويل الصحيح

إن مما ينبغي أن يعلم أن التأويل ليس مذموماً بإطلاق، فليس كل ما سمي تأويلاً يكون باطلاً ومردوداً، بل التأويل منه الباطل المردود، ومنه الصحيح المقبول، وإن كان التأويل عند الإطلاق ــ في كتب العقائد ــ غالباً ما ينصرف إلى التأويل الباطل المذموم الذي هو بمثابة تحريف الكلم عن مواضعه.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إنا لا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنّة، والقول في القرآن بالرأي»[١].

فما دل عليه الدليل لا يذم، ولا محذور فيه، وإن كان فيه صرفاً للفظ عن ظاهره، ما دام أن هذا التفسير مأخوذ من نصوص الشرع نفسها، والدليل عليه صحيح، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى،

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢٠، ٢١.

ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنّة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنّة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[١].

وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الشرع هو التأويل الصحيح، والذي يخالفها هو التأويل الفاسد[٢].

وقد ذكر العلماء للتأويل الصحيح شروطاً وضوابط تميزه عن غيره من التأويلات الفاسدة، فإذا وجدت هذه الشروط عد التأويل صحيحاً، وإذا اختل منها شرط عد التأويل فاسداً.

شروط التأويل الصحيح:

يمكن إجمال شروط التأويل الصحيح بما يلي:

أولاً: أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل، ومحتملاً للمعنى الذي صرف إليه، لغة أو عرفاً أو شرعاً.

فيجب أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى المؤول به في ذلك التركيب وإلا كان كذباً على اللغة وتقولاً على الشرع[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢١.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ١٨٧، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٥٦، منهج ودراسات لآيات الصفات للشنقيطي ص ٣٣.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ٢٨٩، التأويل عند الأصوليين للباحث عبد المحسن الريس ص ١٥٦.

يقول ابن قدامة «وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمل عليه»[1].

ويقول الآمدي عند ذكره لشروط التأويل: «وأن يكون اللفظ قابلاً للتأويل بأن يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملاً لما صرف إليه»[2].

ويعلل شيخ الإسلام اشتراط كون اللفظ قابلاً للمعنى الذي صرف إليه لغة بقوله:

«لأن الكتاب والسنّة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها... وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة»[3].

ويذكر الشوكاني الشرط الأول من شروط التأويل بقوله:

«أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»[4].

وعلى هذا فإن التأويل لا يدخل في النص، باصطلاح الأصوليين، وهو «ما يفيد بنفسه من غير احتمال»[5]، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل، والذي

---

(١) روضة الناظر لابن قدامة ص ١٥٨.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/ ٥٤.

(٣) الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) إرشاد الفحول ص ١٧٧.

(٥) انظر: المستصفى ١/ ٣٨٥، روضة الناظر ١/ ١٥٦.

يعرفه الأصوليون بأنه «المتردد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر»[(1)].

ويعرف كون اللفظ نصاً بشيئين: «أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعاً كالعشرة، والثاني: ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلاً»[(2)].

يقول ابن القيم رحمه الله: «وهذه عصمة نافعة تدلك على خطأ كثير من التأويلات [للسمعيات][(3)] التي اطرد استعمالها في ظاهرها، وتأويلها والحالة هذه غلط، فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذاً لغيره من السمعيات فيحتاج إلى تأويله لتوافقها، فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة النص وأقوى، وتأويلها ممتنع»[(4)].

ثانياً: دلالة تركيب الكلام والسياق على ذلك التأويل واحتماله له، فإن كون المعنى الذي أُوِّل به اللفظ من المعاني التي يفسر بها اللفظ لغة لا يكفي لتأويله به، بل لا بد من دلالة تركيب الكلام والسياق عليه؛ لأن اللفظ الواحد قد يختل معناه باختلاف سياق الكلام ــ كما لا يخفى ــ وقد يكون في بعض تركيبات الكلام نصاً في معنى واحد لا يقبل غيره، كما يكون في تركيب وسياق آخر محتملاً لأكثر من معنى، ولذلك لا يجوز تفسير اللفظ بمعنى يحتمله في أصل اللغة دون نظر إلى موقعه من الكلام في سياقه وتركيبه.

ومن هنا ندرك خطأ كثير من التأويلات التي يختلقها بعض المؤولين،

---

(1) انظر: المستصفى ١/ ٣٨٤، ٣٨٥، إرشاد الفحول ص ١٧٥.

(2) بدائع الفوائد ١/ ١٥.

(3) في الأصل: [السمعيات]، ولعل الصواب ما أثبت.

(4) بدائع الفوائد ١/ ١٥.

أو يأخذونها من اللغة دون نظر إلى صلاحية هذا المعنى في هذا السياق والتركيب المعين، ثم يتكلفون ليّ النصوص وتحريفها لتوافق ذلك المعنى.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في بيان اشتراط احتمال اللفظ للمعنى:

«فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، وكثير من المتأولين لا يبالي إذا تهيأ له حمل اللفظ على ذلك المعنى بأي طريق أمكنه أن يدعي حمله عليه. . .

وأنت إذا تأملت تأويلاتهم رأيت كثيراً منها لا يحتمله اللفظ في اللغة التي وقع بها التخاطب، وإن احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوله»[1].

ومن تأويلات المتكلمين التي اختل فيها هذان الشرطان تأويلهم «استوى» بـ«استولى»، فهذا التأويل لا يعرف في لغة العرب[2].

ولهذا لما سئل ابن الأعرابي فقيل له: «أتعرف في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا أعرفه»[3].

ثم لو جاز هذا المعنى في اللغة فإنه لا يصلح أن يفسر به استواء الله تعالى على عرشه؛ لأمرين:

ـ **أحدهما**: أن هذا المعنى لا يجوز في حق الله تعالى، والسبب كما

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٨٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٩٢.

(٣) مختصر العلو ص ١٩٤.

يقول ابن الأعرابي: لأن «العرب لا تقول استولى على العرش فلان حتى يكون له فيه مضاد، فأيهما غلب قيل قد استولى عليه، والله تعالى لا مضاد له»[1].

ـ الثاني: أنه لو قيل إن هذا المحظور لا يلزم في حق الله تعالى فإن سياق الكلام لا يدل على هذا المعنى ولا يحتمله، فإن الله تعالى قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [سورة الحديد: ٤].

وقد ثبت أن خلق العرش قبل خلق السموات والأرض، كما في الحديث الذي رواه مسلم: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء»[2].

فإذا كان العرش مخلوقاً قبل خلق السماوات والأرض، والاستواء الذي أولوه بالاستيلاء والقهر إنما حصل بعد خلق السموات والأرض كما هو صريح الآية، فيقال حينئذ: من كان مستولياً وقاهراً ومالكاً للعرش قبل خلق السماوات والأرض؟! طالما أنه كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض، والله لم يستول عليه إلا بعد خلقهما ـ على زعمهم.

ثالثاً: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه[3].

يقول ابن قدامة رحمه الله:

«وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٢٣.

(٢) رواه مسلم في كتاب القدر رقم ١٦، ٤/ ٢٠٤٤.

(٣) إرشاد الفحول ص ١٧٧.

دليل صارف له»[1].

فالأصل في الألفاظ أن تجرى على ظاهرها وحقيقتها الصريحة من لفظها، ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلى معنى آخر محتمل إلا بدليل يرجح صرفه عن هذا المعنى الظاهر إلى ذاك المعنى المحتمل[2].

ولو ساغ حمل أي لفظ على أي معنى يحتمله دون دليل لأدى ذلك إلى إبطال العمل بظواهر النصوص الشرعية وعدم الثقة بها، ولصار ذلك مدخلاً لكل مبطل للطعن في الشرع بتحريف نصوصه، وصرفها عن ظاهرها لمجرد الاحتمال دون دليل»[3].

يقول الإمام الشافعي رحمه الله:

«القرآن عربي، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص، إلا بدلالة من كتاب الله تعالى، فإن لم تكن فسنّة رسول الله ﷺ تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنّة، وهكذا السنّة، ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحداً؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله ﷺ،

---

(١) روضة الناظر ص ١٥٨.

(٢) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٠ ضمن مجموع الفتاوى، نقض التأسيس ٣/ ١١٥، الصواعق المرسلة ١/ ٢٩٢.

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني ١/ ٥١٦، ٥٣٧.

أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهر محتملة للدخول في معناه»[1].

ومما ينبغي أن يعلم أنه يشترط في دليل التأويل أن يكون أقوى من دلالة اللفظ على معناه الظاهر.

يقول الآمدي في معرض ذكره لشروط التأويل:

«وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً، وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح، فغايته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية... وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل»[2].

فإن كان احتمال اللفظ للمعنى الذي أول إليه بعيداً، افتقر إلى دليل قوي يجبر بعد الاحتمال، وإن كان الاحتمال قريباً اكتفى في إثباته بدليل قريب، وإن لم يكن بالغاً في القوة[3].

يقول الإمام الغزالي رحمه الله:

«إلا أن الاحتمال تارة يقرب، وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً في القوة، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من

---

(١) اختلاف الحديث للشافعي، المطبوع بهامش كتاب الأم للشافعي ٧/ ٢٧، ٢٨.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/ ٥٤.

(٣) انظر: السبب عند الأصوليين ص ١٦٧.

مخالفة ذلك الدليل»[1].

وأما إذا كان دليل التأويل مساوياً للفظ المؤول في الظهور فإنه يبقى محتملاً ويبحث عن مرجحات أخرى لأحد الاحتمالين، وإن كان اللفظ المؤول أظهر من دليل التأويل فلا شك أن التأويل يكون ــ والحالة هذه ــ باطلاً.

يقول إمام الحرمين: «يعتبر المؤول بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد التأويل به، فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض»[2].

فالمقصود من اشتراط الدليل أن يكون مقوياً ومرجحاً لاحتمال اللفظ للمعنى المراد صرفه إليه، يقول ابن بدران[3]:

«فالغرض من دليل التأويل أن يكون بحيث إذا انضم إلى احتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر، واستوليا على الظاهر، وقدما عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة في الدليل، وما كان فيه من قوة سومح بقدره من الدليل»[4].

---

(١) المستصفى للغزالي ١/ ٣٨٧.

(٢) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/ ٥٦١.

(٣) عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن بدران، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، وكان سلفي العقيدة، كارهاً للمظاهر، توفي سنة ١٣٤٦هـ.

انظر ترجمته في: الأعلام ٤/ ١٦٢، ١٦٣، معجم المؤلفين ٥/ ٢٨٣، ٢٨٤.

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٨٩.

وبهذا نعلم أن من شروط التأويل الصحيح أن يكون معتمداً على دليل صحيح صالح لصرف اللفظ عن ظاهره، وإلا كان التأويل باطلاً.

ولكن بقي أن يقال: ما الأدلة الصحيحة المعتبرة لصرف النص عن ظاهره؟.

والجواب أن يقال إن العلماء ــ رحمهم الله ــ ذكروا الأدلة الصحيحة المعتبرة لصرف اللفظ عن ظاهره، وإن كان حصل بينهم بعض الاختلاف في ذلك بين متوسع في الأدلة المعتبرة ومتشدد فيها[1].

ويمكن إجمال الأدلة المعتبرة للتأويل الصحيح بما يلي:

١ ــ نصوص الكتاب والسنّة:

من المعلوم أن نصوص الكتاب والسنّة فيها المجمل والمبين، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، ونصوص الشرع يفسر بعضها بعضاً، ويجوز أن يفسر ظاهر آية بآية أخرى تبين مجملها، أو تخصص عمومها، أو تقيد مطلقها، أو غير ذلك، وإن كان في هذا التفسير تركاً لظاهر الآية الأولى إلى معنى الآية الأخرى.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنّة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنّة والسلف عليه، لأنه تفسير القرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي،

---

(١) انظر هذه الاتجاهات وتفصيلاتها في: التأويل عند الأصوليين ص ١٧٣ ــ ١٨٠.

والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[1].

فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص الشرعية هو التأويل الصحيح، وهذا لا يذم، بل هو محمود، لأن فيه بياناً لنصوص الشرع، وجمعاً بين ما قد يكون ظاهره متعارضاً، ولأنه ليس فيه خروج عن كلام الله ورسوله، فلا عيب في ذلك ولا نقص[2].

ومما ينبغي أن يعلم أن الشارع الحكيم إذا أراد بكلامه خلاف ظاهره فلا بد أن ينصب للناس دليلاً يبين المراد من هذا النص.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات، وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنّة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقلياً ظاهراً... أو سمعياً ظاهراً، مثل الدلالات في الكتاب والسنّة التي تصرف بعض الظواهر»[3].

فلا يجوز صرف نص عن ظاهره، أو ادعاء احتماله لغير ظاهره إلا بدليل يدل على ذلك، يقول ابن حزم رحمه الله:

«فالواجب أن لا يحال نص عن ظاهره إلا بنص آخر صحيح، مخبر أنه

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢١.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٢.

(٣) الرسالة المدنية ٦/ ٣٦١ ضمن مجموع الفتاوى.

على غير ظاهره، فنتبع في ذلك بيان الله تعالى وبيان رسوله ﷺ»[1].

٢ ـ الإجمــاع:

الإجماع من الأدلة المعتبرة في التأويل، وهو دليل من الأدلة المتفق عليها في إثبات الأحكام الشرعية، فمن باب أولى أن يكون معتبراً في التأويل[2].

والإجماع ـ في الحقيقة ـ راجع إلى دلالة الكتاب والسنّة، لأنه يمتنع أن تجتمع الأمة على خلاف دليل شرعي إلا لدليل من الكتاب والسنّة، وإن كان هذا الدليل الذي اعتمد عليه الإجماع قد لا نعلمه[3].

يقول ابن حزم رحمه الله:

«ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبراً عن ظاهره، لأن الله تعالى يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝١٩٥﴾ [سورة الشعراء: ١٩٥]، وقال تعالى ذاماً لقوم: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [سورة المائدة: ١٣].

ومن أحال نصاً عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيّه ﷺ عن موضعه»[4].

---

(١) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين لابن حزم ص ٣٦.

(٢) التأويل عند الأصوليين ص ١٨٣.

(٣) انظر شرح اعتماد الإجماع على دليل: الإحكام للآمدي ١/ ٢٦١، المحصول للرازي ٢/ ١/ ٢٦٥ ـ ٢٧٥، مجموع الفتاوى ١٩/ ١٩٤ ـ ١٩٦، إرشاد الفحول ص ٧٩، ٨٠.

(٤) النبذة الكافية لابن حزم ص ٣٦.

وقد مر بنا ما قاله شيخ الإسلام من أن المحذور في التأويل «إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[1].

ومعنى هذا الكلام أن صرف النص عن ظاهره بدليل من الكتاب أو السنّة أو السابقين من السلف الصالح لا محذور فيه؛ لأنه معتمد على دليل صحيح.

ويقول شيخ الإسلام في موطن آخر:

«من طريقة أهل السنّة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ باطناً وظاهراً، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار».

ثم قال: «والإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة»[2].

٣ ـ القرينـة:

القرينة من الأدلة الصحيحة المعتبرة لصرف النص عن ظاهره.

يقول الإسنوي[3]: «يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢١.

(٢) العقيدة الواسطية ٣/ ١٥٧ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، فقيه أصولي من علماء العربية، له مؤلفات كثيرة، توفي سنة ٧٧٢هـ.
انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ٢/ ٤٦٣ ـ ٤٦٥، بغية الوعاة ٢/ ٩٢، ٩٣، شذرات الذهب ٦/ ٢٢٣، ٢٢٤، الأعلام ٤/ ١١٩، معجم المؤلفين ٥/ ٢٠٣.

(٤) نهاية السول في شرح منهاج الأصول للإسنوي ١/ ١٩٤.

والقرينة قد تكون متصلة، وقد تكون منفصلة.

فالمتصلة يقصد بها دلالة سياق وتركيب الكلام على المعنى المراد باللفظ، فإن سياق الكلام هو الذي يحدد معنى اللفظ ويبين المراد منه.

وأما القرينة المنفصلة فهي ما يكون خارج ألفاظ الخطاب كدلالة الحال والعقل على المعنى المراد باللفظ.

ولا شك أن القرينة تعد من أهم ما يحدد معنى الخطاب، وبفهمها ومراعاتها ينجو الإنسان من تخبط يقع فيه كثير من الناس في تعاملهم مع النصوص، ويرزق سداداً في فهم معاني النصوص، والقدرة على الجمع بينها، وبيان معناها، فإن اللفظ يتغير معناه باختلاف سياق الكلام ودلالة الحال.

يقول شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ في كلامه حول هذا المعنى:

«فتدبر هذا، فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ ــ حيث ورد ــ دالاً على الصفة وظاهراً فيها.

ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا. . . .

وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكثر الغلط، فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[1].

فإذا دل لفظ على معنى في سياق لم يلزم أن يدل على هذا المعنى في

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ١٤.

كل سياق وتركيب، بل الأمر ــ كما قال شيخ الإسلام رحمه الله ــ أن «ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه، وما يبين معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصل عظيم نافع في باب فهم الكتاب والسنّة والاستدلالات بهما مطلقاً، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري وإنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنّة وسائر أدلة الخلق»[1].

وكما تدل القرائن اللفظية على معنى اللفظ، وتحدد المراد به، فإن القرائن الحالية والعقلية كذلك، فعادة المتكلم والمخاطب وصفة كل منهما لها أثر في تحديد المعنى المراد، وكذلك العقل يحدد مفهوم الخطاب، فإذا كان الخطاب محتملاً لمعنيين، وأحد هذين المعنيين مما يحيله العقل، ويمتنع حصوله، فإن هذا المعنى الممتنع عقلاً يسقط من مدلول ومفهوم الخطاب، ويحدد العقل المعنى الآخر الجائز.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن اللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية، وهو كون المتكلم عاقلاً له عادة باستعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى، وهو يتكلم بعادته، والمستمع يعلم ذلك، وهذه كلها قرائن معنوية تعلم بالعقل، ولا يدل اللفظ إلا معها»[2].

رابعاً: ومن شروط التأويل الصحيح أيضاً: سلامة دليل التأويل من المعارض المقاوم؛ وذلك لأن التأويل طريق من طرق الاستدلال والاستنباط

(١) مجموع الفتاوى ٦/١٨، ١٩.

(٢) انظر: التأويل عند الأصوليين ص ١٦٢، ١٦٣.

الاجتهادي الظني، فيجب ألا يقاوم النصوص القطعية، وألا يتعارض مع القواعد الشرعية، ولا ما علم من الدين بالضرورة، كما يجب دفع أي اعتراض وارد على دليل التأويل، والإجابة عن أي دليل يعترض به عليه، حتى يسلم التأويل من المعارض[1].

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في معرض ذكره لشروط التأويل:

«إنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح»[2].

ويذكر ابن القيم ـ رحمه الله ـ أن من شروط التأويل: «الجواب عن المعارض، فإن مدعي الحقيقة قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة»[3].

والمقصود أن التأويل لا يكون صحيحاً إلا إذا توفرت فيه هذه الشروط، وأما إذا اختل منها شرط واحد فإن التأويل والحالة هذه يعد تأويلاً باطلاً، وذلك كتأويلات أهل الكلام التي سبق الحديث عن جملة منها.

التأويل عند السلف:

يرى بعض المتكلمين أن السلف لم يؤثر عنهم تأويل لنصوص

---

(1) الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٥٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(2) الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٠، ٣٦١، ضمن مجموع الفتاوى.

(3) الصواعق المرسلة ١/ ٢٩٣.

الصفات، ولم يشتغلوا في تحديد المراد بها، بل فوضوا معانيها، ولهذا يصفون مذهب السلف بأنه أسلم، ويصفون مذهب الخلف بأنه أعلم وأحكم ـ كما سيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله.

ويرى فريق آخر بأنه ورد عن السلف تأويل لبعض النصوص، فيجعل ذلك أصلاً يحتذى به، وحجة لتسويغ وتصحيح منهجه في التأويل.

ولبيان الحق في ذلك أقول: إنه لا يصح إطلاق القول بأن السلف الصالح أولوا بعض النصوص أو لم يؤولوها؛ لأن لفظ التأويل ـ وإن كان من معانيه التفسير الصحيح وبيان المعنى ـ إلا أنه ـ كما سبق ـ غلب استعماله في كتب العقائد في التأويلات الكلامية الباطلة، والتي هي من باب تحريف الكلم عن مواضعه.

ولهذا فالصواب في ذلك أن يقال: إن السلف ـ رحمهم الله ـ لم يؤولوا نصاً واحداً من النصوص الشرعية، أي إنهم لم يفسروه بمعنى يخالف ظاهره بغير دليل صحيح، فإن هذا تحريف لمراد الشارع، ولا يمكن أن يوجد شيء من ذلك عن السلف الصالح.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة، وما رووه من الحديث، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير، فلم أجد ـ إلى ساعتي هذه ـ عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئاً من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٤.

ويصح أن يقال أيضاً: إن السلف ـ رحمهم الله ـ أولوا بعض النصوص، أي أنهم فسروا بعض النصوص المحتملة لأكثر من معنى، فسروها بأحد تلك المعاني، وحددوا المراد بها، إما لقرينة في النص نفسه، أو بنص آخر مبين للمعنى المراد بهذا النص، أو لقرينة عقلية أو لغوية أو نحو ذلك.

وهذا ليس من التأويل المذموم؛ لأنه مبني على أدلة صحيحة، ومن المعلوم أن «من المعاني التي قد تسمى تأويلاً ما هو صحيح منقول عن بعض السلف»[1].

ثم إن ما ورد عن السلف من تأويلات فإنما هي لنصوص محدودة، ولم يكن التأويل عندهم منهجاً متبعاً في جميع النصوص كما هي الحال عند أهل الكلام.

وسأذكر فيما يلي بعض النصوص التي قد يحتج بها بعض أرباب التأويل الباطل على أن السلف أولوا معانيها وصرفوها عن ظاهرها.

وسيتبين أنه لا متعلق فيها لأهل التأويل، وأن جميع المعاني التي فسرت بها قد دلت عليها قرائن إما متصلة أو منفصلة.

وقد سبق الكلام عن ثلاثة نصوص تعلق بها بعض أهل التأويل، وزعموا أن الإمام أحمد أولها، وهي حديث: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن»، و«الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وحديث: «إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن»، ومضى بيان الحق فيها.

(١) مناظرة في العقيدة الواسطية ٣/ ١٦٦ ضمن مجموع الفتاوى.

كما مضى تحقيق الكلام فيما روي عن الإمام أحمد من عبارات قد توهم أنه يؤول النصوص المصرحة بمجيء الله تعالى يوم القيامة، وتبين هناك بيان وجهها والجواب عنها[1].

ومن النصوص التي قد يتعلقون بها ما يلي:

١ ـ ما ورد من نسبة النسيان إلى الله تعالى، كما في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [سورة التوبة: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾ [سورة طه: ١٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ [سورة الجاثية: ٣٤].

ووجه احتجاجهم بهذه النصوص أن ظاهرها يقتضي أن الله لا يعلم أحوالهم، وهذا ممتنع ضرورة، فيجب تأويل هذه النصوص.

والجواب أن ظاهر النصوص لا يقتضي أنه سبحانه وتعالى لا يعلم أحوالهم، بل الأمر كما قال السلف نُسوا من الخير دون الشر، كما قال ابن عباس: نسوا الله: تركوا أنفسهم فنسيهم، يقول: تركهم من كرامته وثوابه[2].

وقال قتادة: نُسوا من كل خير، ولم ينسوا من الشر[3].

ومن المعلوم أنهم إذا عذبوا فهو الخالق لعذابهم وبمشيئته يكون، والمشيئة مسلتزمة للعلم فلا يشاء إلا ما علمه، وقد أخبر تعالى أنه يعلم أحوال العبد، واستعمال النسيان في مثل هذا لا يستلزم عدم العلم، يقول

(١) انظر ما سبق ص ٥١٧ ـ ٥٢٨.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير ١٢/ ٤٧٦.

(٣) تفسير ابن جرير ١٤/ ٣٣٩.

القائل لمن أعطى الناس أو ولاهم: نسيتني فلم تفعل بي ما فعلت بفلان، ولا يكون غافلاً بل يكون ذاكراً له لكن تركه على عمد؛ لأنه لا يستحق ذلك، ويقال لمن عاقب غيره فجعله في السجن ـ وهو يخطر بقلبه ويشعر به لكنه لا يذكره بخير كما يذكر غيره ـ فيقال: نسيه؛ لأن النسيان ضد الذكر، كما قال تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [سورة الكهف: ٢٤].

والمقصود أن النسيان المناقض للعلم ليس هو ظاهر الآية، بل معناه يطلق على الترك، ولا يصح بحال أن ينسب النسيان المناقض للعلم لله سبحانه وتعالى»[1]، كيف وهو القائل: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ۝٦٤﴾ [سورة مريم: ٦٤]، والقائل: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ۝٥٢﴾ [سورة طه: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝٦١﴾ [سورة يونس: ٦١].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [سورة الحديد: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [سورة المجادلة: ٧]، حيث زعموا أن ظاهر الآيتين يقتضي أن الله حال في المخلوقات، وأن السلف أولوهما وصرفوهما عن ظاهرهما إلى معنى العلم[2].

والجواب أن ظاهر الآيتين لا يقتضي أن الله مختلط بخلقه، ولا حال بهم، بل ظاهرهما أن معيته سبحانه تقتضي «أن يكون محيطاً بهم علماً وقدرة وسمعاً وبصراً وتدبيراً وسلطاناً، وغير ذلك من معاني ربوبيته مع علوه على

(١) نقض التأسيس ٢/٢٩٩ ـ ٣٠٣ بتصرف.

(٢) انظر: ذم التأويل لابن قدامة ص ٤٥.

عرشه فوق جميع خلقه»[1].

ولهذا ورد عن السلف ـ رحمهم الله ـ تفسير هذه المعية بالعلم، كما قال الإمام أحمد: «إنما يعني بذلك العلم؛ لأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا، ويعلم ذلك كله وهو بائن من خلقه، لا يخلو من علمه مكان»[2].

وقد دلت آية سورة المجادلة على أن معية الرب سبحانه وتعالى معية علم، وذلك أن الله تعالى قال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٧﴾ [سورة المجادلة: ٧].

فافتتح الآية ببيان علمه سبحانه، واختتمها بذلك، كما قال الإمام أحمد: «يفتتح الخبر بعلمه، ويختم الخبر بعلمه»[3].

فدل على أن المقصود بالمعية معية العلم والإحاطة.

وكذلك قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤﴾ [سورة الحديد: ٤].

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد العثيمين ص ٥٣.

(٢) السنّة للإمام أحمد ص ٧٥.

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٩٥، ضمن عقائد السلف.

فأخبر سبحانه أنه مستوٍ على العرش، وأنه معنا أينما كنا، فدل على أن معيته ليست معية مخالطة وحلول.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وذلك أن كلمة «مع» في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: مازلنا نسير والقمر معنا، أو والنجم معنا... وإن كان فوق رأسك، فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه حقيقة، ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: (يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها) إلى قوله: (وهو معكم أينما كنتم) دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم، ومهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته.

فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنّة في مواضع، يقتضي في كل موضع أموراً لا يقتضيها في الموضع الآخر، فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها ـ وإن امتاز كل موضع بخاصية ـ فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عزّ وجلّ مختلطة بالخلق حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها»[1].

وقال الإمام ابن قدامة بعد أن ذكر القرائن الدالة على أن المراد بالمعية العلم، قال:

«وهذه القرائن كلها دالة على إرادة العلم، فقد اتفق فيها هذه القرائن،

---

(١) الفتوى الحموية ٥/١٠٣، ١٠٤ باختصار، ضمن مجموع الفتاوى.

ودلالة الأخبار على معناها، ومقالة السلف وتأويلهم، فكيف يلحق بها ما يخالف الكتاب والأخبار ومقالات السلف»[1].

٣ ـ ما ورد في الحديث القدسي: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم، مرضتُ فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده، يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي».

فزعموا أن ظاهر الحديث أن الله يجوع ويعطش ويمرض، وأنه يجب تأويلها.

والجواب بأن يقال: إن ظاهر الحديث ليس كما زعموا، بل في «نفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يجوع ولا يعطش ولا يمرض، وإنما حصل ذلك لعبده.

فهذا الحديث قد قرن به الرسول ﷺ بيانه، وفسّر معناه، فلم يبق في ظاهره ما يدل على باطل، ولا يحتاج إلى معارضة بعقل، ولا تأويل يصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعي.

فمثل هذا لا يقال: ظاهره أن الله يمرض... فيحتاج إلى تأويل؛ لأن

---

(١) ذم التأويل لابن قدامة ص ٤٦.

اللفظ إذا قرن به ما يبين معناه كان ذلك هو ظاهره، كاللفظ العام إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة كقوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [سورة العنكبوت: ١٤]، ونحو ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة»[(١)].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١١٥].

فقد ورد عن مجاهد أنه قال في تفسير هذه الآية: «قبلة الله فأينما كنت في شرق أو غرب فلا توجهن إلا إليها»[(٢)].

وقد احتج النفاة بهذا على أن التأويل وارد عن السلف، وذكروا ذلك في مناظرتهم لشيخ الإسلام ابن تيمية[(٣)].

ورد عليهم شيخ الإسلام بأن هذا قد صح عن مجاهد والشافعي، وهو حق، لكن الآية ليست من آيات الصفات، حتى يجعل النافية تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع، وبين أن من عدها في آيات الصفات فقد غلط، وإن كان فيها ذكر الوجه، فالمقصود به في الآية القبلة، فإن الوجه في لغة العرب هو الجهة، يقال: أي وجه تريد؟ أي: أي جهة؟، ويقال: قصدت هذا الوجه، وسافرت إلى هذا الوجه، أي: إلى هذه الجهة، كما قال تعالى:

---

(١) درء التعارض ٥/ ٢٣٣ ـ ٣٣٦، بتصرف، وانظر: الرسالة التدمرية ٣/ ٤٤ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩١.

(٣) انظر مناظرة في العقيدة الواسطية ٣/ ١٩٣ ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: مجموع الفتاوى ٦/ ١٥، ١٦.

﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ [سورة البقرة: ١٤٨]، وسياق الكلام في الآية يدل على المراد، فإنه قال: (ولله المشرق والمغرب)، والمشرق والمغرب جهات، ثم قال: (فأينما تولوا فثمّ وجه الله)، و«أين» من الظروف، و«تُولوا» أي: تستقبلوا.

فالمعنى: أي موضع استقبلتموه فهنالك وجه الله، فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله، وأخبر أن الجهات له، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف، كأنه قال: جهة الله وقِبلة الله.

والغرض أنه إذا قيل: «فثم قبلة الله» لم يكن هذا من التأويل المتنازع فيه الذي ينكره منكرو تأويل آيات الصفات، ولا هو مما يستدل به على المثبتة، فإن هذا المعنى صحيح في نفسه، والآية دالة عليه(١).

٥ ــ قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ [سورة ن: ٤٢].

فقد ورد عن ابن عباس أنه قال في هذه الآية: «هو الأمر الشديد المفضع من الهول يوم القيامة»(٢)، وعن عكرمة نحو هذا التفسير(٣).

وقد احتج بهذا نفاة الصفات من أهل التأويل، وجعلوه من أدلتهم لتسويغ التأويل لآي الصفات.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن هذه الآية ليست صريحة في إثبات الساق صفة لله عز وجل، ولذلك فسّرها من فسّرها من السلف بالكشف عن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ١٥ ــ ١٧، ٢/ ٤٢٨، ٤٢٩، مناظرة في العقيدة الواسطية ٣/ ١٩٣ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٧.

(٣) المرجع السابق ص ٤٣٨.

أمر شديد، كما يقال: كشفت الحرب عن ساق[1]، فليس هذا التفسير من باب تأويل الصفات، ولذلك نجد السلف ــ رحمهم الله ــ يثبتون صفة الساق كما ورد التصريح بها في حديث أبي سعيد في الصحيحين، وفيه: «فيكشف عن ساقه...» يعني الرب سبحانه وتعالى، وهذا يدل على أنهم لم يقصدوا تأويل الصفة، وإنما فسروا الآية بما ظهر من معناها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«ولا ريب أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات، فإنه قال: «يوم يكشف عن ساق»، نكرة في الإثبات لم يضفها إلى الله، ولم يقل عن ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات إلا بدليل آخر، ومثل هذا ليس بتأويل، إنما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف»[2].

وبهذا يتبين لنا أنه لا حجة لنفاة الصفات من أهل التأويل فيما زعموه من أن السلف تأولوا بعض نصوص الصفات.

وقد ظهر مما سبق أن تفسيرات السلف لهذه النصوص موافقة لظواهرها اللائقة بالله تعالى، وأن تفسيراتهم هذه قد دلت عليها القرائن الصحيحة المتصلة بالنص أو المنفصلة عنه.

وقد عرفنا فيما مضى أن كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ «إذا كان مجملاً وظاهراً، وقد فَسّر معناه وبينه كلام آخر متصل به أو منفصل عنه، فتفسيره بهذا الكلام الآخر ليس فيه خروج عن كلام الله ورسوله، ولا عيب

---

(١) انظر المرجع السابق ص ٤٣٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٤، ٣٩٥.

في ذلك ولا نقص»[1].

وليس هو من التأويل المذموم الذي هو مدار النزاع بين أهل السنّة ومخالفيهم من أهل التأويل، فإن أهل التأويل المذموم يجعلون ظواهر كثير من الألفاظ الشرعية دالة على ما ليست بمدلولة له من الكفر والإلحاد، ثم يريدون صرفها عنه[2]، فوقعوا في محذورين:

أحدهما: ظنهم الباطل في ظواهر النصوص الشرعية.

والثاني: تحريفهم لمعاني النصوص الحقيقية.

والمقصود أن التأويل ليس كله باطلاً، بل منه ما هو باطل كما سبق التمثيل له كثيراً، ومنه ما هو حق وهو ما توافرت فيه شروط التأويل الصحيح سابقة الذكر، فهذا يؤخذ به سواء سمي تأويلاً أو تفسيراً أو غير ذلك.

ومن أمثلته:

ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام: ٨٢].

فالتأويل الصحيح للظلم هنا هو الشرك، كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن لقمان: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [سورة لقمان: ١٣].

وكما في الصحيح عن عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: لما نزلت: (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) قال أصحابه: «يعني أصحاب النبيّ ﷺ:

---

(١) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٢.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٥، مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٥.

وأبنا لم يظلم؟ فنزلت: (إن الشرك لظلم عظيم)[1].

ومن هنا نعلم أن النصوص الشرعية يجوز تأويلها، وذلك بتخصيص عمومها، وتقييد مطلقها، وبيان مجملها، إذا توافرت في النص شروط التأويل الصحيح، واعتمد على أدلة سليمة.

● ● ●

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن، سورة الأنعام (٦)، باب: «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» ٥/١٩٣.

الفصل الرابع

التفويض عند أهل الكلام

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : معنى التفويض

المبحث الثاني : شُبه أهل التفويض

المبحث الثالث : الرد على شبه أهل التفويض وبيان لوازمه الفاسدة

المبحث الأول
معنــى التفويـض

تـوطـئـة:

أصل التفويض في اللغة مأخوذ من قولهم: فوّض إليه الأمر، أي: رده إليه وصيره إليه وجعله الحاكم فيه[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [سورة غافر: ٤٤].

والمقصود بالتفويض هنا رد ما غاب عنا وما يعجز العقل عن إدراكه إلى الله عز وجل، فكل ما يعجز العقل عن معرفته أو الإحاطة به فإنه يفوضه إلى الشارع الحكيم.

ولا يجوز لأحد أن يقفو ما ليس له به علم، ولا يقول على الله ما لا يعلم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري ١٠٩٩/٣، لسان العرب ٢١٠/٧، ترتيب القاموس ٤٧٢/٣، تاج العروس ٧١/٥.

﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة الأعراف: ٣٣][1] بل يفوض علم ما لا يعلمه إلى الله تعالى.

كما يجب على كل أحد «كمال التسليم للرسول ﷺ والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون أن يعارضه بخيال باطل يسميه معقولاً، أو يُحمله شبهة أو شكاً، أو يقدم عليه آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فيوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما وحد المرسل بالعبادة والذل والإنابة والتوكل»[2].

فالواجب على المسلم أن يؤمن بكل ما جاء في الكتاب والسنّة وإن لم يفهم معناه[3].

ومن الأشياء التي لا نعلمها، والتي يجب أن نفوض علمها إلى الله تعالى: كيفية ذاته وكيفية صفاته سبحانه وتعالى، وكذلك تفاصيل حكمته تعالى في جميع الأوامر والنواهي والشرائع، فهذه الأشياء لا نعلمها، ولا يلزم من عدم علمنا بها عدمها؛ لأن عدم العلم بالشيء ليس علماً بعدمه[4].

يقول شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ في كلامه على حكمة الله تعالى:

«فكل ما نعلمه علمنا أن له فيه حكمة، وهذا يكفينا من حيث الجملة وإن لم نعرف التفصيل، وعدم علمنا بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علمنا بكيفية

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٣٠.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٢٨.

(٣) انظر: التدمرية ٣/ ٤١ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٥٧، ضمن مجموع الفتاوى، شرح حديث النزول ٥/ ٣٦٥، ضمن مجموع الفتاوى، وشرح العقيدة الطحاوية ١/ ٣٤١ ــ ٣٤٣.

ذاته، وكما أن ثبوت صفات الكمال له معلوم لنا، وأما كنه ذاته فغير معلوم لنا، فلا نكذب بما علمناه ما لم نعلمه، وكذلك نحن نعلم أنه حكيم فيما يفعله ويأمر به، وعدم علمنا بالحكمة في بعض الجزئيات لا يقدح فيما علمناه من أصل حكمته، فلا نكذب بما علمنا من حكمته ما لم نعلمه من تفصيلها»[1].

وقد مضى سلف الأمة على منهج التفويض والتسليم لما لا تبلغه العقول، ولا تدركه الأفهام، ومن ذلك ما جاء عن الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ حيث قال:

«ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كُفي ذلك وأُحكم له، فعليه بالإيمان به والتسليم له، مثل حديث الصادق المصدوق، وما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها وإن نبت عن الأسماع، واستوحش منها المستمع فإنما عليه الإيمان بها، وأن لا يرد منها حرفاً واحداً، وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات»[2].

ويقول الإمام علي بن المديني: «ثم تصديق بالأحاديث والإيمان بها، لا يقال: لم؟ ولا كيف؟ وإنما هو التصديق بها والإيمان بها، وإن لم يعلم تفسير الحديث ويبلغه عقله، فقد كفى ذلك وأحكم عليه الإيمان به والتسليم»[3].

---

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ٦/ ١٢٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى ١/ ٢٤١، ٢٤٢، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي ١/ ١٥٧.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي ١/ ١٦٥.

التفويض في معاني نصوص الصفات عند المتكلمين:

ولئن كان التفويض في أصله يمكن أن يدخل في أبواب كثيرة ونصوص متنوعة إلا أنه غلب استعماله في كتب العقائد في نصوص الصفات خاصة، حتى إن الذهن ـ عند إطلاق لفظ التفويض ـ لا يكاد ينصرف إلى غير التفويض في باب الصفات.

وقد عرفنا في الفصل السابق أن التأويل كان أحد الركائز الأساسية في منهج أهل الكلام وموقفهم من النصوص الشرعية، وفي هذا الفصل عرض لموقف آخر من مواقف أهل الكلام من نصوص الشرع لا سيما نصوص الصفات، وهو موقف التفويض.

والتفويض عند أهل الكلام هو تفويض معاني النصوص الشرعية، فإذا عارض قواعدهم وعقائدهم نص شرعي ولم يقدروا على رده فوضوا معناه إلى الله تعالى، وقالوا إن معناه لا يعلمه إلا الله، مع اعتقاد أن ما يفهم من ظاهر النص غير مراد.

فالمفوضة عطلوا النصوص التي تخالف أصولهم عن المعاني التي جاءت لأجلها، وزعموا أنه لا يفهم من ظاهر هذه النصوص شيء، بل هي عندهم بمنزلة حروف الهجاء التي يقرؤها القارىء دون أن تدله على معنى معين، والقارىء لها بمنزلة من يقرأ كلاماً أعجمياً لا يفهم معناه، أو كلاماً عربياً لا يفهم منه شيئاً.

والمتأمل لمنهج التأويل ومنهج التفويض يتبين له أنهما كما يقال: «وجهان لعملة واحدة»، ذلك أن المؤولة والمفوضة متفقون على إنكار ونفي معاني النصوص الظاهرة، إلا أن المؤولة اجتهدوا في صرفها إلى معانٍ

أخرى، وأما المفوضة فاكتفوا بنفي إرادة الظاهر دون أن يشغلوا أنفسهم ويتعبوا أذهانهم بالبحث عن معانٍ يمكن صرفها إليها.

فكل من المنهجين والاتجاهين قد بنى توحيده وما يثبت لربه من الصفات على ما يدركه بعقله، ثم ينظر في النصوص، فما وافق عقله منها أخذ به، وما خالفه فإما أن يتبع فيه منهج التفويض، أو التأويل.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وأما مخالفة هؤلاء لنصوص الكتاب والسنّة وما استفاض عن سلف الأمة، فهذا أظهر وأشهر من أن يخفى على عالم، ولهذا أسسوا دينهم على أن باب التوحيد والصفات لا يتبع فيه ما دل عليه الكتاب والسنّة والإجماع، وإنما يتبع فيه ما رأوه بقياس عقولهم، وأما نصوص الكتاب والسنّة فإما أن يتأولوها وإما أن يفوضوها...»[1].

والعجيب في الأمر أن منهج التفويض عرف عند أهل الكلام ومقلديهم ومن اغتر بهم في القديم والحديث، وعرف واشتهر بأنه مذهب السلف، ولهذا يقولون: مذهب السلف التفويض، ومذهب الخلف التأويل، ويزعمون أن من فوض معاني نصوص الصفات أو بعضها متبع لمذهب السلف، وأن من أولها أو بعضها كان متبعاً لمذهب الخلف.

والأعجب من ذلك أن يقال بأن كلاً من المذهبين ـ التأويل والتفويض ـ على الحق، وأن كليهما يمثلان منهج أهل السنّة، وقد أخذ بهما جماعات من السلف[2].

---

(١) منهاج السنّة ٢/١٠٩.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/٩٢، ٩٣، شرح مسلم للنووي ٦/٣٦، ٣٧، الإتقان في علوم القرآن ٢/٦، تبسيط العقائد الإسلامية لحسن أيوب ص ٤٢٤.

وسأورد هنا كلام بعض من زعم أن التفويض مذهب السلف؛ ليتبين لنا مدى رسوخ هذا الزعم لدى كثير من العلماء والكتاب في القديم والحديث.

فمن أقدم من وجدنا عنده الإشارة إلى هذا الزعم الإمام الخطابي، وذلك في كلامه على حديث: «يكشف ربنا عن ساقه»، فقد قال:

«هذا الحديث مما تهيّب القول فيه شيوخنا، فأجروه على ظاهر لفظه، ولم يكشفوا عن باطن معناه، على نحو مذهبهم في التوقف عن تفسير كل ما لا يحيط العلم بكنهه في هذا الباب»[(1)].

وكذلك قوله في كلامه على حديث النزول:

«مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يُجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها، وأن لا يريغوا[(2)] لها المعاني ولا يتأولوها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها»[(3)].

وقال أيضاً:

«وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه، ذكر الله عز وجل في كتابه فقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ الآية [سورة آل عمران: ٧]، فالمحكم منه يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم بالظاهر، ونوكل باطنه إلى الله سبحانه، وهو معنى قوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٦.

(٢) لا يريغوا: أي: لا يطلبوا، يقال: أراغ وارتاغ، بمعنى طلب وأراد. انظر: الصحاح للجوهري ٤/ ١٣٢٠.

(٣) معالم السنن ٤/ ٣٣١.

﴿ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ ﴾ [سورة آل عمران: ٧]، وإنما حظ الراسخين في العلم أن يقولوا: (آمنا كل من عند ربنا)، وكذلك ما جاء من هذا الباب في القرآن كقوله عزّ وجلّ: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، والقول في جميع ذلك عند علماء السلف هو ما قلنا...»[1].

فكلام الخطابي يفهم منه أن السلف يؤمنون بظاهر هذه النصوص دون أن يثبتوا حقائق ما دلت عليه.

وفي الحقيقة فإن الخطابي لم يلتزم مذهب التفويض، بل هو متذبذب بين التأويل والتفويض، فقد فوض في صفة اليدين[2]، وتردد بين التأويل والتفويض في صفة النزول[3]، وأوّل صراحة صفة الضحك[4]، والفرح[5]، والعجب[6]، وغيرها.

وقد قارب الخطابي في منهجه البيهقي، فقد نسب التفويض إلى المتقدمين من هذه الأمة، فقال في كلامه على نصوص إثبات الكف واليمين لله تعالى:

---

(١) معالم السنن ٤/ ٣٣١، وانظر: أعلام الحديث ٢/ ٦٣٩، ٤/ ٣٣١.
(٢) انظر: أعلام الحديث للخطابي ٣/ ١٨٩٩.
(٣) انظر: أعلام الحديث للخطابي ١/ ٦٣٧ ـ ٦٣٩.
(٤) انظر: أعلام الحديث للخطابي ٣/ ١٩٢٢، ٣/ ١٣٦٧.
(٥) انظر: أعلام الحديث للخطابي ٣/ ٢٢٣٨.
(٦) انظر: أعلام الحديث للخطابي ٢/ ١٣٦٧.

«أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيتين والأخبار في هذا الباب، مع اعتقادهم بأجمعهم أن الله تبارك وتعالى واحد لا يجوز عليه التبعض»[1].

ويقول في موطن آخر:

«فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا ــ رضي الله عنهم ــ كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك»[2].

ويقول في كلامه على الأحاديث المثبتة لضحك الرب عزّ وجلّ:

«فأما المتقدمون من أصحابنا فإنهم فهموا من هذه الأحاديث ما وقع الترغيب فيه من هذه الأعمال، وما وقع الخبر عنه من فضل الله سبحانه، ولم يشتغلوا بتفسير الضحك مع اعتقادهم أن الله ليس بذي جوارح ومخارج، وأنه لا يجوز وصفه بكشر الأسنان، وفغر الفم، تعالى الله عن شبه المخلوقين علواً كبيراً»[3].

فالبيهقي ــ رحمه الله ــ يقرر بأن العلماء المتقدمين لم يشتغلوا بتفسير هذه النصوص، ولم يتكلموا فيها، بل كانوا يقرأونها دون إثبات ما دلت عليه من المعاني اللائقة به تعالى.

والمستقرىء لكلام البيهقي ــ رحمه الله ــ يجده أثبت بعض الصفات وفوّض بعضاً، وأوّل بعضاً آخر.

---

(١) الأسماء والصفات ص ٤١٦.

(٢) الأسماء والصفات ص ٥١٤، ٥١٥، وانظر: الاعتقاد للبيهقي ص ٥٠.

(٣) الأسماء والصفات ص ٥٩٨.

فقد أثبت الوجه واليدين والعين[1]، وفوّض في صفتي النزول والاستواء ونحوهما، كالإتيان والمجيء[2].

يقول البيهقي في كلامه على صفة الاستواء:

«ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين، وقالوا: الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، وقبوله من جهة التوقيف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز»[3].

ثم قال بعد ذلك: «وعلى مثل هذا درج أكثر علمائنا في مسألة الاستواء، وفي مسألة المجيء والإتيان والنزول»[4].

وروى بسنده حديث النزول، وقرر أن أصحاب الحديث تجاه أمثال هذا الحديث على قسمين: «فمنهم من قبله، وآمن به ولم يؤوله، ووكل علمه إلى الله، ونفى الكيفية والتشبيه عنه، ومنهم من قبله وآمن به وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة...» إلى أن قال: «وفي الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج، ولا استقرار في

---

(١) انظر: الاعتقاد للبيهقي ص ٢٦، ٢٧، البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٢٥٥ ـ ٢٦٨.

(٢) انظر: الاعتقاد للبيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٩ ـ ٢٩٢، ٢٩٨.

(٣) الاعتقاد للبيهقي ص ٥١.

(٤) الاعتقاد ص ٥٢.

مكان، ولا مماثلة لشيء من خلقه، لكنه مستو على عرشه كما أخبر بلا كيف، بلا أين، بائن من جميع خلقه»[1].

وعقب على كلام الخطابي في تفويض صفة النزول بقوله:

«وفيما قاله أبو سليمان ــ رحمه الله ــ كفاية»[2].

وقد ذكر بعض الآثار عن السلف فَهم منها البيهقي أنهم يقولون بالتفويض، جاء عن سفيان بن عيينة قوله: «كل ما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»[3].

وأما سائر الصفات الخبرية غير ما سبق ذكره فقد أولها البيهقي غفر الله له، وتأويله لها إما بذكر أقوال أهل التأويل فيها دون تعقيب ــ لا سيما تأويلات الخطابي، وقد يذكر تأويلها هو نفسه صراحة.

ومن الصفات التي تأولها: الساق[4]، والقدم[5]، والضحك[6]، والعجب[7]، والفرح[8]، والمحبة والبغض والكراهية[9]، والرضا

---

(١) الاعتقاد ص ٥٢.
(٢) الأسماء والصفات ص ٥٧٢.
(٣) الاعتقاد للبيهقي ص ٥٣.
(٤) الأسماء والصفات ص ٤٣٦ ــ ٤٣٩.
(٥) الأسماء والصفات ص ٤٤٣ ــ ٤٤٥.
(٦) الأسماء والصفات ص ٥٩٢، ٥٩٣.
(٧) الأسماء والصفات ص ٦٠٠.
(٨) الأسماء والصفات ص ٦٠٢، ٦٠٣.
(٩) الأسماء والصفات ص ٦٣٧.

والسخط[1]، وغيرها.

وإذا حاولنا البحث عن ضابط ما يتأول وما لا يتأوّل من الصفات عند الخطابي والبيهقي فإنا نجد بيان ذلك فيما سطره الخطابي بقوله:

«فإن قيل: فهلا تأولت اليد والوجه على هذا النوع من التأويل وجعلت الأسماء فيها أمثالاً كذلك؟.

قيل: إن هذه الصفات مذكورة في كتاب الله عزّ وجلّ بأسمائها، وهي صفات مدح، والأصل أن كل صفة جاء بها الكتاب، أو صحت بأخبار التواتر، أو رويت من طريق الآحاد، وكان لها أصل في الكتاب، أو خرجت على بعض معانيه، فإنا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف، وما لم يكن له منها في الكتاب ذكر، ولا في التواتر أصل، ولا له بمعاني الكتاب تعلق، وكان مجيئه من طريق الآحاد، وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه فإنا نتأوله على معنى يحتمله الكلام، ويزول معه معنى التشبيه.

وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم والرجل والساق، وبين اليد والوجه والعين»[2].

وقد أورد البيهقي كلام الخطابي هذا في موطنين ولم يعترض عليه، مما يوحي بأنه أقره وصوّبه[3].

---

(١) الأسماء والصفات ص ٦٤١.

(٢) أعلام الحديث للخطابي ٣/ ١٩١١، وانظر المصدر نفسه ٣/ ١٨٩٨، ١٨٩٩.

(٣) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٤٦.

فالبيهقي تبعاً للخطابي يرى أن الذي لا يتأول من الصفات هو ما جاء منها في القرآن، أو الأخبار المتواترة، أو أخبار الآحاد بشرط أن يكون لها أصل في الكتاب، أو تخرج على بعض معانيه، وما لم يكن كذلك فإنه يتأول، ولذلك فالبيهقي لم يثبت إلا ثلاثة من صفات الذات الخبرية، وهي: العين، واليدان، والوجه، وأما غيرها فلم يثبت منها شيئاً على الحقيقة؛ لأنه رأى أنه لا يتوفر فيها شيء من شروط القبول آنفة الذكر، ولذلك فهو إما أن يتأولها أو يفوّضها.

والحق أنه لم يلتزم بهذه القاعدة في جميع الصفات، فهو ـ مثلاً ـ لم يثبت شيئاً من الصفات الفعلية والتي ثبت كثير منها في الكتاب ومتواتر السنّة، بل سلك فيها إما منهج التأويل أو التفويض كما سبق ذكره.

ومن أقدم من وقفت على كلامه ممن صرح بأن التفويض هو مذهب السلف وقرر ذلك وتناقله الناس عنه، هو: إمام الحرمين الجويني، الذي كان في أول حياته سالكاً منهج التأويل كما هو ظاهر في كتابه الإرشاد[1]، وبعد ذلك سلك منهج التفويض، وزعم أنه طريقة السلف، وتناقل كلامه هذا جمع من العلماء وقرروه[2].

يقول الجويني في العقيدة النظامية التي كتبها بعد كتابه الإرشاد[3]:

«وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٥٥ ـ ١٦٤.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/٤٠٧، الإتقان للسيوطي ٢/٦، إتحاف السادة المتقين ٢/١٠٩.

(٣) انظر: درء التعارض ٣/٣٨١، إتحاف السادة المتقين ٢/١٠٩.

والسنّة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظاهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى.

والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقلاً، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع، وترك الابتداع»[١].

وقد ظن أكثر من أتى بعد الجويني أنه رجع عن تأويل المتكلمين إلى مذهب السلف الصالح، ولكن الحق أنه رجع من منهج التأويل عند المتكلمين إلى منهج التفويض عند المتكلمين أيضاً، فهو لم يثبت الصفات التي كان ينفيها، بل استمر على نفيه لها إلا أنه في المرحلة الثانية لم يشتغل بتأويل نصوصها، بل اكتفى بالتفويض والزعم بأنه لا يفهم من ظاهرها معنى، واعتقاد بأن ظاهرها غير مراد.

ويبين شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ حقيقة موقف الجويني من نصوص الصفات فيقول:

«ولكن أبو المعالي وأتباعه ينفونها ثم لهم في التأويل والتفويض قولان، فأول قولي أبي المعالي التأويل كما ذكره في «الإرشاد»، وآخرهما التفويض كما ذكره في «الرسالة النظامية»...»[٢].

---

(١) الرسالة النظامية ص ٣٢.

(٢) درء التعارض ٣/ ٣٨١.

وممن قرر أن مذهب السلف التفويض ورجحه: الإمام الغزالي في كتابه: «إلجام العوام عن علم الكلام»[1]، إلا أن ترجيحه لمذهب التفويض الذي زعم أنه مذهب السلف وإقامته البرهان على أنه الحق إنما كان يقصد أن يكون ذلك مذهباً للعوام من المسلمين، لذلك فقد ألزم كل من بلغه حديث من أحاديث الصفات من عوام الخلق بسبعة أمور، وهي:

١ ــ التقديس.

٢ ــ التصديق.

٣ ــ الاعتراف بالعجز.

٤ ــ السكوت.

٥ ــ الإمساك.

٦ ــ الكف.

٧ ــ التسليم لأهله[2].

وقد شرح المقصود بكل وظيفة من هذه الوظائف في كتابه المذكور، وحرم على العامي الاشتغال بالتأويل، وشبهه بخوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة[3].

ومما يبين أن الغزالي يرى التفويض خاصاً بالعوام دون العلماء ما صرح به في قوله:

«والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات،

---

(١) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام ص ٩٧ ــ ١٠٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٤٥، ٤٦.

(٣) المرجع السابق ص ٦٣.

بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث، ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، وقيل: ليس هذا بعشكم فادرجوا، فلكل علم رجال... وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات.

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه»[1].

وممن زعم أن مذهب السلف التفويض وسلكه أحياناً ابن الجوزي[2]، كما هو ظاهر في مواطن من تفسيره[3]، وإن كان يحكي أحياناً بعض التأويلات.

ومن ذلك كلامه على قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، قال: «كان جماعة من السلف يمسكون عن الكلام في مثل هذا»[4].

وفي كلامه على قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤]، قال: «وإجماع السلف منعقد على أن لا يزيدوا على قراءة الآية»[5].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٦، وانظر: إلجام العوام ص ٥٤، ٥٥.

(٢) كان ابن الجوزي ــ رحمه الله ــ مضطرب العقيدة في الصفات، والمتتبع لكلامه في ذلك يجد فيه الإثبات والتفويض والتأويل. انظر: تلبيس إبليس ص ٨٧، صيد الخاطر ص ١١٠ ــ ١١٢، ١٢٩ ــ ١٣٣، مجموع الفتاوى ٤/١٦٩، ابن الجوزي بين التفويض والتأويل ص ١١٩ ــ ١٣٥.

(٣) انظر: المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات للمغراوي ٢/٣٦، ٣٧.

(٤) زاد المسير ١/٢٢٥.

(٥) زاد المسير ٣/٢١٣.

ورد على من أول استوى باستولى[1].

وكذلك النووي ــ رحمه الله ــ نراه أحياناً يذكر عند كلامه على بعض أحاديث الصفات منهج التأويل والتفويض كما فعل ذلك في كلامه على حديث النزول[2]، والحديث الذي فيه: «فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون»[3].

فقد ذكر مذهب التفويض وأعقبه بذكر منهج التأويل، وذكر بعض التأويلات التي حمل عليها الحديث[4].

بينما نراه أحياناً لا يذكر إلا مذهب أهل التأويل[5]، ويزعم أن مذهب السلف أو معظمهم هو التفويض، وفي هذا يقول: «اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين: أحدهما: وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها، بل يقولون: يجب علينا أن نؤمن بها، ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله وعظمته...»[6].

ثم ذكر المذهب الآخر وهو التأويل.

وذكر في موطن آخر أن التأويل مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف!![7].

---

(١) زاد المسير ٣/ ٢١٣.

(٢) انظر: شرح مسلم للنووي ٦/ ٣٦، ٣٧.

(٣) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم ٧/ ٢٠٥.

(٤) شرح صحيح مسلم ٣/ ١٩.

(٥) انظر: شرح صحيح مسلم ٣/ ٢٤، ٤٣.

(٦) شرح صحيح مسلم ٣/ ١٩.

(٧) المصدر السابق ٦/ ٣٦.

وهذا الشهرستاني يقرر بأن السلف افترقوا في الصفات وما ورد فيها من الخبر إلى فرقتين:

«فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك.

ومنهم من توقف في التأويل وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [سورة طه: ٥]، ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]، ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، إلى غير ذلك، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها...»[(١)].

ويقرر الرازي بأن حاصل مذهب السلف في نصوص الصفات أنه «يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظاهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»[(٢)].

وأما الحافظ ابن حجر فإنه يذكر مذهب أهل التأويل وأهل التفويض، كما يذكر أحياناً مذهب السلف المثبتين لحقائق الصفات على الوجه اللائق بالله تعالى، وكثيراً ما يذكر هذه المذاهب دون ترجيح، وربما رد بعض التأويلات لمخالفتها الصريحة للنصوص أو لما يلزم عليها من لوازم باطلة.

وقد يذكر بعض ردود أهل السنّة على بعض التأويلات، وربما رد مذهب السلف لاعتقاده أنه يلزم عليه لوازم باطلة[(٣)].

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٢.

(٢) أساس التقديس للرازي ص ٢٣٦.

(٣) انظر: فتح الباري ١٣/ ٣٥٢ ـ ٣٥٧، ٣٨٨ ـ ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٥ ـ ٤٠٧، ٤١٢، ٤١٦، ٤١٧.

وبالجملة فإن الحافظ ابن حجر ــ رحمه الله ــ يرجح مذهب التفويض على التأويل، ويوضح هذا قوله حينما تكلم عن بعض مباحث الصفات:

«والصواب الإمساك عن أمثال هذه المباحث، والتفويض إلى الله في جميعها، والاكتفاء بالإيمان بكل ما أوجب الله في كتابه، أو على لسان نبيّه، إثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الإجمال وبالله التوفيق، ولو لم يكن في ترجيح التفويض على التأويل إلا أن صاحب التأويل ليس جازماً بتأويله بخلاف صاحب التفويض»[1].

ويقول السيوطي في آيات الصفات:

«وجمهور أهل السنّة ــ منهم السلف وأهل الحديث ــ على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها. . .

وذهبت طائفة من أهل السنّة إلى أننا نؤولها على ما يليق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الخلف»[2].

وجاء في تحفة المريد تعليقاً على قول ناظم جوهرة التوحيد[3]:

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٣٨٣.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٦.

(٣) الناظم هو إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي اللقاني المالكي المصري، عالم بالحديث وأصوله والكلام والفقه، توفي سنة ١٠٤١هـ.
انظر ترجمته في: هدية العارفين ١/ ٣٠، كشف الظنون ص ٦٢٠، إيضاح المكنون ١/ ١٧١، معجم المؤلفين ١/ ٢.

وكـــل نـــص أوهـــم التشبيهـــا أوّلـــه أو فـــوّض ورم تنـــزيهـــا[1]

«وقوله: «أو فوّض» أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فبعد هذا التأويل فوّض المراد من النص الموهم إليه تعالى على طريقة السلف»[2].

وقد سار على هذا الزعم كثير من العلماء وأهل الكلام، وسطروه في كتبهم[3]، ولا زال هذا الزعم وهذه الفكرة تردد إلى هذا العصر، ومن ذلك ما حكاه صاحب مناهل العرفان بقوله:

«إن السلف وإن وافقوا الخلف في التأويل، فقد خالفوهم في تعيين المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره، وذهبوا إلى التفويض المحض بالنسبة إلى هذا التعيين»[4].

ويقول الكوثري[5] في تعليقه على السيف الصقيل:

---

(١) البيت أحد أبيات جوهرة التوحيد. انظر: جوهرة التوحيد مع شرحها تحفة المريد ص ٩١.

(٢) تحفة المريد للبيجوري ص ٩١.

(٣) انظر: الغنية في أصول الدين ص ٧٦، فتاوى ابن الصلاح ١/١٦٨، البرهان للزركشي ٢/٧٨، ٧٩، فتح الباري ١٣/٣٨٩، ٤١٦، حواشي العقائد النسفية ٢/١٠٢، إتحاف السادة المتقين ٢/١٠٩، ١١٠، أقاويل الثقات ص ٦٠ ــ ٦٦.

(٤) مناهل العرفان ٢/١٩٧.

(٥) محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري الجركسي الحنفي، فقيه جدلي، متكلم مؤرخ عارف بعدة لغات، وقد اشتهر بعدائه لمذهب وكتب السلف الصالح، توفي سنة ١٣٧١هـ.
انظر ترجمته في: الأعلام ٦/٣٦٣، ٣٦٤، معجم المؤلفين ١٠/٤، ٥.

«والحاصل أن التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف؛ لانتفاء الضرورة في عهدهم، والتأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف حيث عنَّ لهم ضرورة التأويل لكثرة الساعين في الإضلال في زمنهم، وليس بين الفريقين خلاف حقيقي؛ لأن كليهما منزه»[1].

ويقول حسن البنا[2] رحمه الله:

أما السلف ـ رضوان الله عليهم ـ فقالوا: نؤمن بهذه الآيات والأحاديث كما وردت، ونترك بيان المقصود منها لله تبارك وتعالى، فهم يثبتون اليد والعين والأعين والاستواء والضحك والعجب... الخ، وكل ذلك بمعان لا ندركها، ونترك لله تبارك وتعالى الإحاطة بعلمها»[3].

وقال بعد أن عرض لمذهب التأويل والتفويض:

«وإذا تقرر هذا فقد اتفق السلف والخلق على أصل التأويل، وانحصر الخلاف بينهما في أن الخلف زادوا تحديد المعنى المراد حيثما ألجأتهم ضرورة التنزيه إلى ذلك، حفظاً لعقائد العوام من شبه التشبيه، وهو خلاف لا يستحق ضجة، ولا إعناتاً، ونحن نعتقد أن رأي السلف من السكوت وتفويض علم هذه المعاني إلى الله تبارك وتعالى أسلم، وأولى بالاتباع حسماً

---

(١) تعليق الكوثري على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي ص ١٣٣.

(٢) حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر، وصاحب دعوتهم، ومنظم جماعتهم، له عدة كتب ورسائل، قتل سنة ١٣٦٨هـ.
انظر ترجمته في: الأعلام ٢/١٩٧، ١٩٨، معجم المؤلفين ٣/٢٠٠، الموسوعة الحركية ص ٥٣ ـ ٥٧.

(٣) العقائد لحسن البنا ص ٦٦.

لمادة التأويل والتعطيل»[1].

والمقصود أنه قد سار على هذا الرأي ـ أعني جعل التفويض لمعاني نصوص الصفات هو مذهب السلف ـ سار على ذلك كثير من العلماء في القديم والكتاب والباحثين المعاصرين، وزعموا أن كلاً من مذهبي ومنهجي التأويل والتفويض على حق[2].

وباستقراء أقوال من يصحح منهج التفويض يلاحظ أنهم ليسوا على وتيرة واحدة، بل هم أصناف:

ـ فمنهم من يذكر أقوال أهل التأويل وقول أهل التفويض، مع ميل أو ترجيح للتفويض غالباً، كما هو ظاهر في كلام الحافظ ابن حجر مثلاً.

ـ ومنهم من يذكر المذهبين مع ترجيح لمذهب التأويل كما هو قول العز بن عبد السلام وغيره[3].

ـ ومنهم من يذكر المذهبين مع ترجيح لمذهب التفويض ورد لمذهب التأويل، كما استقر عليه رأي الجويني الأخير الذي سطره في العقيدة النظامية[4].

---

(١) العقائد لحسن البنا ص ٧٦.

(٢) انظر أيضاً: روح المعاني للآلوسي ٢٣/٢٤ ـ ٢٥، ١٥/٢٩، ١٦، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ٥٤٠، كبرى اليقينيات الكونية للبوطي ص ١٣٨ ـ ١٤١.

(٣) انظر: إتحاف السادة المتقين ١٠٩/٢، البرهان للزركشي ٧٩/٢، كبرى اليقينيات الكونية ص ١٤١.

(٤) انظر: العقيدة النظامية ص ٣٢ ـ ٣٤.

ـ ومنهم من يلجأ إلى التفويض أحياناً، وذلك عند صراحة النصوص وبُعد التأويل ونحو ذلك، ويمكن التمثيل لهذا الاتجاه بصنيع الإمام البيهقي والإمام النووي كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وكذلك القرطبي[1] كما في تعليقه على حديث: «إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن»، قال:

«إنه إذا جاءنا مثل هذا في الكلام الصادق تأولناه، أو توقفنا فيه إلى أن يتبين وجهه، مع القطع باستحالة ظاهره»[2].

وقال الغزالي في وصاياه للمؤول:

«أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر... فالتوقف في التأويل أسلم»[3].

وبهذا يظهر للباحث أن في أهل التفويض من هو معظّم لنصوص الشرع، ومشتغل بالحديث إلا أنه سلك هذا المسلك لظنه أنه وسط بين أهل الإثبات وأهل التأويل، وأنه بهذا المسلك يمكن أن يرضي الطائفتين أو ينجو من ضلالهما ـ بزعمه ـ فهم من جهة قد تلقوا تأويلات لهذه النصوص من

---

(١) أحمد بن عمر بن إبراهيم، أبو العباس الأنصاري القرطبي، فقيه مالكي من رجال الحديث، ومن أشهر كتبه: المفهم في شرح صحيح مسلم، توفي سنة ٦٥٦هـ.
انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٣/ ٢١٣، شذرات الذهب ٥/ ٢٧٣، ٢٧٤، كشف الظنون ١/ ٥٥٧، الأعلام ١/ ١٧٩.

(٢) ذكره في فتح الباري ١٣/ ٣٩٨.

(٣) قانون التأويل للغزالي ص ٢٤٠، ٢٤١.

شيوخهم، وصور لهم شيوخهم أن إثبات حقائق نصوص الصفات يوقع في التشبيه والتجسيم.

وهم من جهة أخرى قرأوا النصوص الشرعية ورأوها صريحة في إثبات معانٍ تليق بالله عزّ وجلّ، ورأوا أن الاشتغال بتأويلها جناية على النصوص وتحريف لمراد الشارع منها، فلذلك سلكوا مسلك التفويض لها أو لكثير منها، أي أنهم آمنوا بألفاظ النصوص دون إثبات معان لها، وظنوا أن هذا المسلك أسلم، وأنهم به ينجون من تحريفات المؤولة، وتشبيهات المشبهة، وما أدركوا أنهم بهذا المنهج لم يبتعدوا عن منهج التأويل، إذ هما متفقان على نفي ما دلت عليه النصوص من المعاني كما سبق بيان ذلك، بل قد يكون هذا المنهج شراً من منهج أهل التأويل.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنّة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد»[1].

وما ذاك إلا لما بني عليه من الأسس الباطلة، وما يلزم عليه من اللوازم الفاسدة.

• • •

---

(١) درء التعارض ١/٢٠٥.

المبحث الثاني

شُبه أهل التفويض

عرفنا في المبحث السابق التفويض وكيف انتهجه ودعا إليه جماعة من أهل الكلام، وممن اغتر بهم وتبعهم من أهل العلم، وقد زعم أولئك أن ما نادوا به قد دلت عليه النصوص الشرعية، والآثار السلفية، وأنه المنهج الأصوب والأسلم.

وسأذكر فيما يلي ما وقفت عليه من شبههم التي رأوا أن فيها دليلاً، وأنها تصلح لأن تكون مستنداً يسوغ منهجهم ويثبت قواعدهم، وهي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ [سورة آل عمران: ٧].

فرأوا أن الوقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) دليل قوي يدعم مذهب التفويض ويصحح الأخذ به[١].

---

(١) انظر: الغنية في أصول الدين ص ٧٦، تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٥٩، ٣٦١، ضمن مجموع الفتاوى، حواشي العقائد النسفية ٢/٣١١، إتحاف السادة المتقين ٢/١١٠.

وقد ذكر الرازي في معرض ذكره لحجج أهل التفويض ـ وقد زعم أن مذهبهم مذهب السلف ـ ذكر أن من حججهم:

«التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) »[1].

ثم بدأ يذكر دلائل وجوب الوقف في الآية، وذلك كذم من يطلب المتشابه، ومدح الراسخين في العلم الذين يقولون آمنا به.

ويستطرد في تقرير استدلال أهل التفويض بذلك قائلاً:

«فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مزيد مدح، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن به، أما الراسخون في العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث، فإذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراداً لله تعالى، بل مراد الله تعالى منها غير ذلك الظاهر، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى ـ أي معنى كان ـ هو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم حيث يبعدون أمثال هذه المتشابهات عن الإيمان والجزم بصحة القرآن»[2].

فأهل التفويض يرون أن مدح الراسخين في العلم إنما أتى من كونهم يؤمنون بما لا يعرفون معناه، ولا المراد به، وبإنكارهم إرادة معاني ظواهر

---

(١) أساس التقديس ص ٢٣٦، وانظر: المرجع نفسه ص ٢٢٧.

(٢) أساس التقديس ص ٢٣٧.

بعض النصوص الشرعية، وكون الراسخين في العلم يؤمنون بما يعرفون معناه ليس فيه منقبة لهم؛ لأن الإيمان بما يعرف معناه يستوي فيه الراسخون في العلم وغيرهم ــ على ما يفهم من كلام أهل التفويض الذي قرره الرازي.

ويقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ في ذكره للطوائف التي عارضت الوحي بعقولها:

«اللاأدرية الذين يقولون: لا ندري معاني هذه الألفاظ، ولا ما أريد منها، ولا ما دلت عليه، وهؤلاء ينسبون طريقتهم إلى السلف، وهي التي يقول المتأولون إنها أسلم، ويحتجون عليها بقوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله)، ويقولون: هذا الوقف التام عند جمهور السلف...»[1].

وقد مضى الكلام على هذه الآية وبيان مذاهب العلماء فيها، وتبيين وجه قول من وقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله)، ووجه قول من جوز الوقف والوصل، واتضح هناك أن كلا القولين له معنى صحيح[2].

ومما ينبغي أن يعلم هنا أن أهل التفويض جعلوا الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، وزعموا بأن تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله هو معاني الآيات المتشابهة.

وسيتبين ما في هذا الزعم من فساد في مبحث الرد على أهل التفويض إن شاء الله.

ثانياً: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ⑪﴾ [سورة الشورى: ١١].

---

(١) الصواعق المرسلة ٣/ ٩٢٠، ٩٢١.

(٢) انظر ما سبق ص ٤٠٨ ــ ٤١٢.

فأهل التفويض قد يستدلون بهذه الآية لنفي أي معنى يمكن أن يفهم من نصوص الصفات، فيجعلون هذه الآية أصلاً يعارض به كل من يحاول أن يعقل الخطاب، ويثبت ما يدل عليه من صفات للعزيز الوهاب.

ويمكن أن يستدل لذلك بما قاله أبو منصور الماتريدي في كلامه على الاستواء، فقال:

«وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل[1]، ثم لا نقطع بتأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه...»[2].

ففي هذا النص دلالة ظاهرة على أن أبا منصور الماتريدي استدل بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) على ما ذهب إليه هنا من الجنوح إلى التفويض، وزعم أن المعاني التي تفهم من ظاهر الخطاب يكون فيها تشبيه للخالق بالمخلوق، وأنه لا يمكن أن يجزم بمعنى يفهم من النص لاحتماله معنى آخر، فيجب أن يبقى النص دون تفسير، وأن يؤمن به دون معرفة للمراد به،

---

(١) إن كان يقصد أن الاستواء ثبت بالعقل فغير صحيح؛ لأن الاستواء إنما علم بالسمع فقط دون العقل. وانظر: مجموع الفتاوى ٢/ ١٨٨، ٣/ ١٥٢، شرح حديث النزول ٥/ ٥٢٣، ضمن مجموع الفتاوى، لوامع الأنوار البهية ١/ ١٩٠، ١٩٦.

(٢) التوحيد للماتريدي ص ٧٤.

ويوكل علم معناه إلى الله تعالى[1].

ثالثاً: ويستدل أهل التفويض على مذهبهم بما روي في الحديث عن النبيّ ﷺ من قوله: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله»[2].

فهم يستدلون بهذا على أنه لا يتكلم بمعاني بعض النصوص، وأن تلك المعاني إذا نُطق بها أنكرها بعض الناس.

رابعاً: أن تأويل هذه النصوص لم يرد عن الصحابة ولا التابعين، ولو كانت معاني هذه النصوص معلومة لديهم لتكلموا بها، ولما لم ينقل عنهم ذلك دل على أنهم لم يتكلموا في معانيها، وأن الكلام في ذلك غير جائز.

يقول الرازي في معرض ذكره لحجج أهل التفويض:

«التمسك بإجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أن هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة، والدواعي إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضي الله عنهم، ولو فعلوا ذلك لاشتهر ونقل بالتواتر، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا أن الخوض فيها غير جائز»[3].

فأهل التفويض يزعمون أن الصحابة مجمعون على عدم الكلام في معاني الصفات وعلى السكوت عن تفسير ألفاظها.

---

(١) انظر تقرير ذلك في الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٢.

(٢) ذكره الرازي ضمن أدلة أهل التفويض. انظر: أساس التقديس ص ٢٢٧.

(٣) أساس التقديس ص ٢٣٩.

خامساً: أنه ورد عن السلف أقوال فهم أهل التفويض من ظاهرها أن نصوص الصفات لا يعرف معناها بل تقرأ قراءة مجردة عن الفهم، ولا تفسر بمعنى من المعاني.

ومن هذه الأقوال ما يلي:

١ ـ ما رواه اللالكائي بسنده عن الأوزاعي قال: كان الزهري ومكحول يقولان: أمروا الأحاديث كما جاءت[١].

وقد ورد مثل هذا القول عن مالك، والثوري، والليث بن سعد[٢]، والأوزاعي[٣]، والإمام أحمد وغيرهم[٤].

٢ ـ ما رواه اللالكائي بسنده عن الوليد بن مسلم[٥] قال: سألت

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي ٣/ ٤٣١، وانظر: إبطال التأويلات ص ٦، وذم التأويل ص ١٨.

(٢) الليث بن سعد بن عبد الرحمن، أبو الحارث الفهمي، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، وعالم الديار المصرية، كان ــ رحمه الله ــ فقيهاً مفتياً ثقة كثير العلم ورعاً، توفي سنة ١٧٥هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ٢٤٦، ٢٤٧، وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٠، ٢٨١، السير ٨/ ١٣٦ ــ ١٦٣، تهذيب التهذيب ٨/ ٤٥٩ ــ ٤٦٥.

(٣) ذم التأويل لابن قدامة ص ٢٠.

(٤) الباز الأشهب ص ٤٠.

(٥) الوليد بن مسلم، أبو العباس الدمشقي، مولى بني أمية، الإمام عالم أهل الشام الحافظ، كان من أوعية العلم الثقات، وكان كثير الحديث، ورحل في طلبه، وتوفي سنة ١٩٥هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/ ١٥٢، ١٥٣، السير ٩/ ٢١١ ــ ٢٢٠، تذكرة الحفاظ ١/ ٣٠٢ ــ ٣٠٤، شذرات الذهب ١/ ٣٤٤.

الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث التي فيها ذكر الرؤية، فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف[1].

وسئل سفيان بن عيينة عن بعض أحاديث الصفات فقال: هذه الأحاديث نرويها ونقر بها كما جاءت بلا كيف[2].

٣ ـ ما رواه الآجري بسنده عن الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعي والثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفات، فكلهم قال: أمروها كما جاءت بلا تفسير[3].

٤ ـ وروى اللالكائي بسنده عن محمد بن الحسن[4] أنه قال في أحاديث الصفات: «إن هذه الأحاديث قد روتها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها»[5].

وقال وكيع بن الجراح: أدركنا إسماعيل بن أبي

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة ٣/٥٢٧، ورواه البيهقي بنحوه في الاعتقاد ص ٥٣، وانظر إبطال التأويلات ص ٧، ١١، ومختصر العلو ص ١٤٣.

(٢) رواه ابن عبد البر في التمهيد ٧/١٤٨، ١٤٩، وانظر: ذم التأويل ص ١٩، ٢٠.

(٣) الشريعة للآجري ص ٣١٤، وصحح الألباني إسناده كما في مختصر العلو ص ١٤٢.

(٤) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، أبو عبد الله العلامة فقيه العراق، أخذ الفقه عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وكان مضرب المثل في الذكاء، توفي سنة ١٨٩هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٧/٢٢٧، وفيات الأعيان ٣/٣٢٤، ٣٢٥، السير ٩/١٣٤ ـ ١٣٦، لسان الميزان ٥/١٢١، ١٢٢، شذرات الذهب ١/٣٢١، الفوائد البهية ص ١٦٣.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/٤٣٣، وانظر: مختصر العلو ص ١٥٩.

خالد[1]، وسفيان، ومسعراً[2]، يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئاً[3].

٥ ــ ما رواه البيهقي بسنده عن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه[4].

ورواه اللالكائي بلفظ: «كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثل»[5].

٦ ــ وسئل الإمام أحمد عن بعض أحاديث الصفات، فقال: «نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف، ولا معنى، ولا نرد منها شيئاً...»[6].

---

(١) إسماعيل بن أبي خالد، أبو عبد الله البجلي الأحمسي مولاهم الحافظ الكبير، كان محدث الكوفة في زمانه مع الأعمش، توفي سنة ١٤٦هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٣٥١، ٣٥٢، السير ٦/ ١٧٦ ــ ١٧٨، تهذيب التهذيب ١/ ٢٩١، ٢٩٢، شذرات الذهب ١/ ٢١٦، الخلاصة للخزرجي ص ٣٣.

(٢) مسعر بن كدام بن ظهير بن عبيدة بن الحارث، الإمام الثبت شيخ العراق، أبو سلمة الهلالي الكوفي الأحول الحافظ الورع، توفي سنة ١٥٥هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/ ١٣، الجرح والتعديل ٨/ ٣٦٨، ٣٦٩، الحلية ٧/ ٢٠٩ ــ ٢٧٠، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٨٩، السير ٧/ ١٦٣ ــ ١٧٣.

(٣) رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٤٧، ٤٤٨، وانظر: إبطال التأويلات ص ٦، ٧، ذم التأويل ص ٢١، مختصر العلو ص ١٥٠.

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٧، ٥١٦.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٣/ ٤٣١، وانظر: ذم التأويل ص ١٩.

(٦) ذم التأويل ص ٢٢.

وورد عن ابن سريج[1] أنه قال في آيات وأحاديث الصفات: إن السؤال عن معانيها بدعة[2]....

فهذه الآثار ونحوها فيها إمرار نصوص الصفات كما جاءت، وكون هذا الإمرار بلا كيف، وبلا تفسير، وبلا معنى.

وقد فهم أهل التفويض من عبارات السلف السابقة ونحوها أنهم يعتقدون أن نصوص الصفات لا يجوز أن يفهم منها معنى من المعاني، ولا أن تفسر بشيء من التفسيرات، ولهذا يقرر هؤلاء المفوضة بأن نصوص الصفات تجرى على ظاهرها مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وأحياناً يقولون مع اعتقاد أن ظاهرها محال، أو مع تنزيه الله عن حقيقتها[3].

سادساً: أن عدم النظر في فهم نصوص الصفات وعدم تفسير معانيها أسلم لتعارض الاحتمالات، فإن اللفظ إذا كان محتملاً لعدة معان فتفسيره ببعضها دون بعض مخاطرة، وفي الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة[4].

---

(١) أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس شيخ الإسلام وفقيه العراقين، القاضي الشافعي، له مصنفات كثيرة، توفي سنة ٣٠٦هـ.
انظر ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٥١، ٢٥٢، وفيات الأعيان ١/ ٤٩ ـ ٥١، السير ١٤/ ٢٠١ ـ ٢٠٤، البداية والنهاية ١١/ ١٢٩، شذرات الذهب ٢/ ٢٤٧، ٢٤٨.

(٢) مختصر العلو ص ٢٢٦.

(٣) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٥٥، ضمن مجموع الفتاوى، إتحاف السادة المتقين ٢/ ١١٠، ١١١، تحفة المريد ص ٩١ ـ ٩٣.

(٤) انظر: درء التعارض ٥/ ٣٧٨.

وإذا كانت هذه التأويلات محتملة صار القول بها من باب القول بالظن، وهذا غير جائز[1].

وقد سبقت الإشارة إلى وصية الغزالي للمؤول، ومنها:

«أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسول الله ﷺ بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحداً فيتعين الواحد بالبرهان.

ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك؟ فالتوقف في التأويل أسلم»[2].

ولأجل ذلك صار أولئك المتكلمون يقولون إن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم[3].

ويقصدون بطريقة السلف التفويض، وعللوا قولهم بأن طريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى، وقالوا بأن طريقة الخلف ــ وهي التأويل ــ أعلم وأحكم، لما فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم[4].

سابعاً: واستدلوا لجواز التعبد بالإيمان بألفاظ لا تعرف معانيها بما

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) قانون التأويل للغزالي ص ٢٤٠، ٢٤١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٤/١٥٧، إتحاف السادة المتقين ٢/١١٢، لوامع الأنوار البهية ١/٢٥.

(٤) انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص ٩١.

مثلوا به من صحة الإيمان بالأنبياء والملائكة والكتب وإن لم يعرف شيء منها، وكذلك الإيمان بالحروف المقطعة في أوائل السور صحيح، وإن لم نعرف معناها[1].

هذه هي شبه أهل التفويض التي وقفت عليها والتي زعموا أن فيها دليلاً ومستنداً لما ذهبوا إليه من أن نصوص الصفات لا يتكلم في معانيها، ولا يشتغل في تفسير ألفاظها، بل يقطع بأن ظاهرها غير مراد دون تعيين لمعنى معين، بل تقرأ قراءة مجردة عن أي تعقل وتفهم لها، وأن ورود ألفاظ في الشرع لا يفهم منها معنى معين سائغ وواقع.

● ● ●

(١) انظر: الغنية في أصول الدين ص ٧٦، وانظر: أساس التقديس ص ٢٢٧.

المبحث الثالث

الرد على شبه أهل التفويض
وبيان لوازمه الفاسدة

بعد هذه الجولة مع التفويض وشبه القائلين به يدرك الباحث أن التفويض كان عاضداً وبديلاً عن التأويل في كثير من الأحيان، وذلك للوصول إلى نتيجة واحدة وهي عدم الأخذ بظاهر النص.

وقد زينه الشيطان لبعض الناس، فعطلوا بعض النصوص عن حقائقها الدالة عليها، مع ظنهم أنهم يحترمون نصوص الشرع ويعظمونها.

فأهل التفويض ــ كما سبق ــ يلتقون مع أهل التأويل ويوافقونهم في رد معاني النصوص الظاهرة، وعدم القول بها، أو اعتقاد مفهومها، إلا أن أهل التأويل صرفوا النص صراحة عن ظاهره وحرفوا معناه الظاهر، وفسروه بمعان بعيدة لا تفهم من ظاهر الخطاب، ولا يدل عليها السياق.

أما أهل التفويض فلئلا يفتحوا على أنفسهم أبواباً وإشكالات ترد عليهم كما وردت على أهل التأويل، ولأجل ألا يفقدوا الناس الثقة بهم وبأقوالهم، لأجل ذلك فإنهم امتنعوا عن تحديد معنى معين لبعض نصوص الصفات، مع اعتقادهم بأن ظاهرها غير مراد، ورضوا بأن يقرءوها دون فقه ولا فهم لمعناها، ودون إثبات لمدلولها.

وقد توصل أهل التفويض بمنهجهم هذا إلى تعطيل النصوص عن حقائقها ومعانيها التي أنزلت لأجلها، وصرفوا الناس عن الاهتداء بهدى الشرع، والاستضاءة بنوره، فهاموا على وجوههم، واكتفوا بعقولهم وأهوائهم، وردوا بها كثيراً من شرع ربهم وسنة نبيّهم ﷺ.

والأمر الذي يدعو للخطورة والذي غر كثيراً من الناس حتى سلكوا هذا المنهج هو الزعم بأن التفويض لمعاني بعض النصوص كان منهجاً للسلف الصالح، فادعوا أن السلف لم يكونوا يثبتون المعاني الظاهرة من تلك النصوص المفوضة، وأنهم كانوا يقرءون تلك النصوص الواردة فيها دون أن يفهموا منها معنى يثبت لله تعالى.

وسيتبين ـ إن شاء الله ـ من خلال المناقشة لشبه أهل التفويض بطلان هذه الدعوى، وبيان أن السلف ـ رحمهم الله ـ كانوا يثبتون معاني جميع النصوص الواردة في الكتاب والسنّة، كما سيتبين ـ بمشيئة الله ـ تهافت تلك الشبه التي أقام عليها أهل التفويض عقيدتهم في ربهم، وردوا بها معاني كثير من النصوص الشرعية الواردة في الكتاب والسنّة.

وقبل الدخول في مناقشة شبههم التفصيلية والرد عليها، فإنه ينبغي بيان بطلان ما يتضمنه قولهم من وجود ما لا يعلم معناه في القرآن الكريم وتأييدهم ذلك بورود الحروف المقطعة في أوائل السور، وذكر الأمور الغيبية التي لا يحاط بها كالملائكة والأنبياء والكتب[1].

ولا يغيب عن البال أن مذهب التفويض يعني تفويض معاني بعض النصوص إلى الله تعالى وهي النصوص التي يجعلونها من قبيل المتشابه،

---

(١) انظر: الغنية في أصول الدين ص ٧٦، أساس التقديس ص ٢٢٧.

ويدعون أن الناس لا يعرفون معناها، وأن الله سبحانه وتعالى استأثر بعلم معناها دون غيره.

ـ ودعوى اشتمال القرآن الكريم على آيات لا يعلم معناها إلا الله باطلة من وجوه كثيرة، أبرزها ما يلي:

أولاً: أن الله سبحانه وتعالى قال في كتاب العزيز: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [سورة محمد: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة ص: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [سورة المؤمنون: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [سورة النساء: ٨٢].

فالله سبحانه وتعالى «قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً، ولم يستثن منه شيئاً لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه، والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف، فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره»[1].

بل إن الله سبحانه وتعالى قد حض حتى الكفار والمنافقين على تدبر القرآن وتعقله واتباعه، وهذا يدل على «أن معانيه مما يمكن الكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها فكيف لا يكون ذلك ممكناً للمؤمنين، وهذا يبين أن معانيه كانت معروفة بينة لهم»[2].

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/ ٣٩٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) القاعدة المراكشية لشيخ الإسلام ٥/ ١٥٧، ١٥٨، وانظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٧٠.

ثانياً: أن الله تعالى وصف القرآن بأنه: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [سورة يونس: ٥٧]، ووصف بقوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ [سورة المائدة: ١٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء: ٩].

فلما أخبر سبحانه وتعالى بأن القرآن شفاء، وهدى، ورحمة، ونور، ومبين، ولم يستثن منه شيئاً دل على أنه كله كذلك، وأنه مما يمكن فهم معناه، ولو لم يمكن فهم معناه لم تتحقق فيه هذه الصفات[1].

ثالثاً: أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [سورة يوسف: ٢]، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [سورة الزخرف: ٣].

فبين سبحانه أنه أنزله عربياً ليعقل، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه[2].

رابعاً: أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [سورة البقرة: ٧٨].

فذم هؤلاء الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، أي إلا تلاوة بلا فهم

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٩٦، أساس التقديس ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(٢) انظر: القاعدة المراكشية ٥/١٥٨، ضمن مجموع الفتاوى، أساس التقديس ص ٢٢٥.

للمعنى، والأماني جمع أمنية، وهي التلاوة[1].

فالله تعالى قد ذم هؤلاء الذين لا يعرفون الكتاب إلا تلاوة دون فهم معانيه، كما ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون، فإنه سبحانه وتعالى قال عقب الآية السابقة: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [سورة البقرة: ٧٩].

فهذا يدل على أن كلا النوعين مذموم: الجاهل الذي لا يفهم معاني النصوص، والكاذب الذي يحرف الكلم عن مواضعه[2].

والمقصود أن الله سبحانه وتعالى ذم من لا يعرف من كتابه إلا مجرد التلاوة، دون فقه ولا فهم لمعانيه، وأن ذلك من خصال اليهود.

ولذلك فإن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [سورة الإسراء: ٤٥، ٤٦].

وقال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾﴾ [سورة النساء: ٧٨].

«فلو كان المؤمنون لا يفقهونه أيضاً لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى به»[3].

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير ٢/ ٢٦٠ ـ ٢٦٣، زاد المسير ١/ ١٠٥، ١٠٦، تفسير ابن كثير ١/ ٢٠٤.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٣٢ ـ ٤٤٢ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) القاعدة المراكشية ٥/ ١٥٨ ضمن مجموع الفتاوى.

خامساً: أن الله تعالى ذم من لم يكن حظه من السماع إلا سماع الصوت دون فهم المعنى واتباعه، فقال: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [سورة البقرة: ١٧١]، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [سورة الفرقان: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنْ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ ﴿١٦﴾﴾ [سورة محمد: ١٦].

فمن جعل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان غير عالمين بمعاني القرآن جعلهم بمنزلة الكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى عليه[١].

والمقصود أن في هذه الآيات وغيرها ذم لمن يسمع الكلام ولا يفهم معناه، «وإنما يستحق الذم إذا كان الكلام مما يمكن فهمه وفقهه، وما لا يكون كذلك لم يستحق به الذم»[٢].

سادساً: أن الله تعالى قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ﴾ [سورة العنكبوت: ٥١]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [سورة النساء: ١٧٤].

ولو لم يكن القرآن مفهوماً ومعلوماً لم يكن كافياً ولم يكن برهاناً[٣].

---

(١) انظر: القاعدة المراكشية ٥/١٥٨، ١٥٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) نقض التأسيس ٢/٢٠٥.

(٣) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٥، ٢٢٦.

سابعاً: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة النحل: ٤٤].

فإنه يدل على أنه يبين للناس جميع ما نزل إليهم فيكون جميع المنزل مبيناً عنه يمكن معرفته وفهمه، وقوله تعالى: (ولعلهم يتفكرون) «يدل على ذلك، فإن التفكر طريق إلى العلم وما لا يمكن العلم به لا يؤمر بالتفكر فيه»[1].

ثامناً: قوله تعالى: ﴿الٓمٓصٓ ﴿١﴾ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [سورة الأعراف: ١ ـ ٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٦].

«ومعلوم أن اتباع ما أمرهم الله تعالى من الكتاب والحكمة إنما يمكن بعد فهمه وتصور معناه، وما كان من الكلام لا يمكن أحداً فهمه لم يمكن اتباعه، بل كان الذي يسمعه كالذي لا يسمع إلا دعاء ونداء، وإنما الاتباع لمعاني الكلام»[2].

تاسعاً: قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٣].

«ومعلوم أن حكم الله بالكتاب أو حكم الكتاب بين المختلفين لا يمكن إلا إذا عرفوا ما حكم به من الكتاب، وما تضمنه الكتاب من الحكم، وذلك

---

(١) نقض التأسيس ٢/٢٠٣.

(٢) نقض التأسيس ٢/٢٠٧.

إنما يمكن إذا كان مما يمكن فهم معناه وتصور المراد به دون ما يمتنع ذلك منه»(١).

عاشراً: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [سورة فصلت: ٤٤].

قال المفسرون: لو جعله قرآناً أعجمياً لأنكروا ذلك، وقالوا: هلا بينت آياته بلغة العرب لنفهمه، أقرآن أعجمي ورسول عربي؟!(٢).

فقد بين سبحانه وتعالى أنه لو جعله أعجمياً لأنكروه، فجعله عربياً ليفهم معناه، وليندفع مثل هذا القول، ومعلوم أنه لو كان أعجمياً لأمكنهم التوصل إلى فهمه بأن يترجم لهم مترجم، إما أن يسمعه من الرسول ويترجمه، أو يحفظوه هم أعجمياً ثم يترجمه لهم، كما أن من العجم من يحفظ القرآن عربياً ولا يفهم، ويترجم له، وأما إذا كان عربياً لا يمكن أحداً أن يفهمه لا الرسول ولا المرسل إليهم فإنكار هذا أعظم من إنكار كونه أعجمياً، وإذا كان الله تعالى قد بين أنه لا يفعل الأول فهو ألا يفعل هذا أولى وأحرى»(٣).

حادي عشر: أن الله تعالى وصف آيات القرآن بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ [سورة هود: ١]، وقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [سورة يونس: ١]، وقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [سورة الحجر: ١]، وما لا يمكن فهمه فإنه لم يحكم، ولم

---

(١) نقض التأسيس ٢/٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) انظر: تفسير البغوي ٤/١١٧، تفسير ابن كثير ٦/١٨١.

(٣) نقض التأسيس ٢/٢٠٨.

يفصل، ولم يبين[1].

ثاني عشر: أن الله مدح القرآن وبين اشتماله على علمه، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [سورة النساء: ١٦٦].

وإذا كان كذلك دل على أن ما فيه من العلم لم يستأثر الله تعالى به بل أنزله إلى عباده وعلمهم إياه، وهو من علمه الذي قال فيه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]، وهذا لا يكون إلا إذا أمكن فهم معناه، وإلا فاللفظ الذي لا يمكن فهم معناه لا علم فيه لأحد، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة هود: ١٤][2].

والآيات الدالة على أن القرآن مما يمكن فهم معناه ومعرفة المراد بآياته كثيرة جداً[3]، وقد أورد شيخ الإسلام كثيراً منها، وعقّب على ذلك بقوله:

«ومثل هذه الأدلة في القرآن كثيرة يطول تتبعها، وهذه أربعون وجهاً منها، وعند التأمل هي أكثر من ذلك، والوجه الواحد يتضمن وجهاً أو وجوهاً، والآيات المتماثلة جعلت وجهاً، وكل منها دليل مستقل، فتكون الدلائل المذكورة أكثر من مائة دليل، وما لم يذكر كثير أيضاً»[4].

ثالث عشر: أنه ورد في الحديث عن جابر ـ رضي الله عنه ـ أن

---

(١) انظر: المرجع السابق ٢/ ١٠٩، ١١٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ٢/ ١١٠.

(٣) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦، نقض التأسيس ٢/ ٢٠٠، ٢١١.

(٤) نقض التأسيس ٢/ ٢١١.

رسول الله ﷺ قال في خطبة يوم عرفة: «وإني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله»، وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم[1].

رابع عشر: أن المقصود من الكلام الإفهام، ولو لم يكن مفهوماً لكان عبثاً، بل لكان أقبح من العبث؛ فإن الإنسان قد يعبث بأفعال يستريح بها ويلهو بها، وأما خطاب الناس بكلام لا سبيل لأحد إلى معرفة معناه فهذا لا يفعله أحد من العقلاء البتة، بل هو مثل مستقبح باتفاق العقلاء، والله تعالى وراء تنزيهه عن مثل ذلك[2]، فكيف يقال بأن الله تعالى يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام ينزله على خلقه لا يريد به إفهامهم[3].

خامس عشر: أن الله سبحانه وتعالى تحدى العرب بالقرآن، ولو لم تكن معانيه معلومة لديهم لم يصح أن يتحداهم به[4].

وأما زعمهم وجود ما يؤمن به ولا يعلم معناه، واستشهادهم لذلك بالحروف المقطعة والإيمان بالملائكة والأنبياء والكتب دون العلم بمعناها، فهذا يقال فيه:

أما الحروف المقطعة فقد سبق الكلام فيها، ويمكن تلخيص الجواب عليها في ثلاثة أمور:

١ ــ أن هذه الحروف ليست كلاماً منظوماً، فلا تدخل في مسمى الآيات وأنتم تزعمون أن هناك آيات لا يعلم معناها إلا الله.

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٦.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٧، نقض التأسيس ٢/ ٢١٣، ٢١٤.

(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٧ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٧.

٢ ـ أنه ورد عن السلف كلام في معانيها.

٣ ـ أن يقال: نحن نسلم أن كثيراً من الناس أو أكثرهم لا يعرفون معنى كثير من القرآن، فإذا قيل إن أكثر الناس لا يعرفون معنى حروف الهجاء التي في أوائل السور فهذا صحيح لا نزاع فيه، وإن قيل إن أحداً من الناس لا يعرف ذلك وأن الرسول نفسه لم يكن يعرف ذلك فمن أين لهم هذا النفي بدون دليل[1].

وأما الملائكة والأنبياء والكتب فهذا ليس مما نحن فيه في شيء، فالكلام هنا في إنكار العلم بمعاني آيات قرآنية وأحاديث نبوية، والملائكة والأنبياء والكتب هو مما يعلم معناه، فنحن نعلم المراد بالملائكة، ونعلم المراد بالأنبياء. ونعلم المراد بالكتاب، وإن كنا لم نر أحداً من الملائكة ولا الأنبياء ولا شيئاً من الكتب سوى القرآن، والنزاع مع أولئك المفوضة ليس في إنكار العلم بكيفيات وحقائق الأشياء، أو نفي رؤية كثير من الأشياء على حقيقتها، وإنما النزاع في ادعائهم عدم العلم بمعاني نصوص أمرنا بالإيمان بها، فهذا مما لا يجدون عليه دليلاً من حجج شرعية ولا براهين عقلية.

وبهذا يتبين لنا بطلان دعوى المفوضة اشتمال القرآن على نصوص لا يعلم معناها إلا الله، تلك الدعوى التي بنوا عليها منهجهم وتلمسوا بها بعض الحجج التي رأوا أنها تدعمها وتصححها.

وسأذكر فيما يلي ردوداً على ما تمسكوا به من شبه ظنوا أنها تشهد بصحة ما ذهبوا إليه في دعواهم السابقة:

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٢/٢٤٨، ٢٤٩، وانظر تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٢٠، ٤٢١ ضمن مجموع الفتاوى.

أولاً: استدلالهم بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [سورة آل عمران: ٧] على قراءة الجمهور، وهي الوقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله)، كما نقل ذلك عن أبي بن كعب وابن مسعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير وغيرهم[١].

حيث قال المفوضة إن تأويل هذه الآيات المتشابهات لا يعلمه إلا الله، وزعموا أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله «هو معنى اللفظ وتفسيره، أو هو التأويل الاصطلاحي الذي يجري في كلام كثير من متأخري أهل الفقه والأصول، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به... ولما سمعوا قول الله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) ظنوا أن لفظ التأويل في القرآن معناه هو معنى لفظ التأويل في كلام هؤلاء، فلزم من ذلك أنه لا يعلم أحد معنى هذه النصوص إلا الله، لا جبريل ولا محمد ولا غيرهما، بل كل من الرسولين على قولهم يتلو أشرف ما في القرآن من الأخبار عن الله بأسمائه وصفاته وهو لا يعرف معنى ذلك أصلاً»[٢].

والجواب عن ذلك بأن يقال:

إن حمل التأويل في هذه الآية في قراءة الجمهور على المعنى الاصطلاحي للتأويل وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير ٦/ ٢٠١، ٢٠٢، زاد المسير ١/ ٣٥٤.

(٢) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٥٩، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: درء التعارض ١/ ١٤، ١٥.

المرجوح لدليل أو على معنى التفسير، إن هذا هو منشأ الغلط في هذا الاستدلال، فحمل التأويل في هذه الآية على معناه الاصطلاحي باطل؛ لأنه تفسير للقرآن بالمعاني الاصطلاحية، والواجب تفسير كلام الله بالمعاني التي يعرفها من نزل القرآن بلغته.

وأما حمل التأويل في هذه الآية على التفسير فلا يصح كذلك؛ لأنه يخالف ما عليه الصحابة والتابعون.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن أولئك السلف الذين قالوا (لا يعلم تأويله إلا الله) كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص: وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك...

وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ التأويل في مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف: ٥٣]... فتأويل الكلام الطلبي ـ الأمر والنهي ـ هو نفس فعل المأمور به، وترك المنهي عنه، كما قال سفيان بن عيينة: السنّة تأويل الأمر والنهي، وقالت عائشة: «كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي. يتأول القرآن»...

وأما تأويل ما أخبر الله عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها، وذلك في حق الله هو: كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها

غيره، ولهذا قال مالك وربيعة[1] وغيرهما: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول».

وكذلك قال ابن الماجشون[2] وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه...

وأما من قال: إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين والذين فسروا القرآن كله، وقالوا إنهم يعلمون معناه»[3].

والحق أنه لم يعرف عن أحد من السلف أنه جعل التأويل الذي لا يعلمه إلا الله أن تنفى دلالة الآيات والأحاديث عما دلت عليه من الصفات[4].

---

(١) ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ القرشي التيمي مولاهم، المشهور بربيعة الرأي، الإمام الفقيه مفتي المدينة وعالم وقته، كان من أئمة الاجتهاد، توفي سنة ١٣٦هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٢/ ٥٠ ـ ٥٢، السير ٦/ ٨٩ ـ ٩٦، تهذيب التهذيب ٣/ ٢٥٨، ٢٥٩، شذرات الذهب ١/ ١٩٤.

(٢) عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة، أبو عبد الله المدني، الإمام المفتي الكبير الفقيه، صاحب مالك، كان فقيه النفس فصيحاً كبير الشأن ورعاً، توفي سنة ١٦٤هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/ ١٣، الجرح والتعديل ٥/ ٣٨٦، السير ٧/ ٣٠٩ ـ ٣١٢، تهذيب التهذيب ٦/ ٣٤٣، ٣٤٤.

(٣) درء التعارض ١/ ٢٠٦ ـ ٢٠٨ باختصار.

(٤) انظر: نقض التأسيس ٣/ ١٤٧ ـ ليدن.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

««وأما أن يراد بالتأويل التفسير، وهو معرفة المعنى، ويوقف على قوله: (إلا الله)، فهذا خطأ قطعاً مخالف للكتاب والسنّة وإجماع المسلمين»[1].

وقد تقدم قريباً ذكر امتناع وجود آيات لا يعلم معناها إلا الله، فتبين أن المراد بالتأويل في هذه الآية على قراءة الجمهور هو الحقيقة التي يؤول إليها الشيء لا تفسير الكلام وبيان معناه، وأما من لم يقف من السلف على قوله: (وما يعلم تأويله إلا الله) بل جعل الواو في قوله: (والراسخون في العلم) عاطفة كما نقل ذلك عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، فيتعين على هذا أن يكون التأويل بمعنى التفسير لا الحقية والمآل[2].

ثانياً: وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، وجعلهم هذه الآية عمدة لهم لنفي أي معنى يمكن أن يستفاد من نصوص الصفات إذا كان أسماؤها موافقة لأسماء ما يوجد في المخلوقين، وذلك كالاستواء، والمجيء، والغضب، والقدم، ونحو ذلك، فيقال فيه ما قد سبق في الرد على أهل التأويل، ومن ذلك أن يقال: إن إثبات معاني نصوص الصفات على الوجه اللائق بالله ليس فيه تمثيل لله بخلقه؛ لأن التمثيل إنما يكون عند الزعم بأن صفات الخالق مماثلة لصفات المخلوق، أما أن يثبت لله حقائق الصفات الواردة في النصوص الشرعية على ما يليق به تعالى فليس في ذلك تمثيل لله بخلقه.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤١٩، وانظر ص ٤٠٠ من المرجع نفسه.

(٢) انظر: الحموية الكبرى ٥/ ٣٥، ٣٦، ضمن مجموع الفتاوى.

يقول ابن خزيمة رحمه الله:

«فأما احتجاج الجهمية على أهل السنّة والآثار في هذا النحو بقوله: (ليس كمثله شيء) فمن القائل إن لخالقنا مثلاً، أو أن له شبهاً، وهذا من التمويه على الرعاع والسفل، يموهون بمثل هذا على الجهال، ويوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله أو على لسان نبيّه ﷺ فقد شبه الخالق بالمخلوق، وكيف يكون خلقه مثله والله الرازق، والخلق مرزوقون؟ والله الدائم الباقي وخلقه هالك غير باق؟ والله الغني عن جميع خلقه والخلق كلهم فقراء إلى خالقهم؟!»[1].

ثم إن اتفاق بعض أسماء الخالق والمخلوق وأسماء بعض صفات الخالق وصفات المخلوق عند الإطلاق لا يلزم منه تماثلها، فإنها وإن اتفقت في المعنى العام الكلي المشترك عند الإطلاق فإن لكل منها معنى يخصه عند الإضافة والتقييد، يقول الإمام ابن خزيمة بعد أن ذكر أن الله قد أوقع في القرآن أسماء من أسماء صفاته على بعض خلقه:

«وجدت الله وصف نفسه في غير موضع من كتابه فأعلم عباده المؤمنين أنه سميع بصير، فقال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [سورة الشورى: ١١]، وذكر عزّ وجلّ الإنسان فقال: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢﴾ [سورة الدهر: ٢].

وأعلمنا جلّ وعلا أنه يرى فقال: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [سورة التوبة: ١٠٥]، وقال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [سورة طه: ٤٦]، فأعلم عزّ وجلّ أنه يرى أعمال بني آدم، وأن رسوله ــ وهو بشر ــ يرى أعمالهم أيضاً.

---

(١) التوحيد لابن خزيمة ص ٢٠ باختصار يسير.

وقال عزّ وجلّ: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [سورة هود: ٣٧]، فثبَّت ربنا عزّ وجلّ لنفسه عيناً، وثبت لبني آدم أعيناً، فقال: ﴿تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ﴾ [سورة المائدة: ٨٣].

وقال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [سورة ص: ٧٥]، فثبت ربنا جلّ وعلا لنفسه يدين، وخبرنا أن لبني آدم يدين، فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ [سورة آل عمران: ١٨٢].

وقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾ [سورة طه: ٥]، وخبرنا أن ركبان الدواب يستوون على ظهورها، وقال في ذكر سفينة نوح: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ [سورة هود: ٤٤].

أفيلزم ــ يا ذوي الحجا ــ عند هؤلاء الفسقة أن من ثبت لله ما ثبت الله في هذه الآي أن يكون مشبهاً خالقه بخلقه، حاش لله أن يكون هذا تشبيهاً، كما ادعوا لجهلهم بالعلم، نحن نقول: إن الله سميع بصير كما أعلمنا خالقنا وبارئنا، ونقول: من له سمع وبصر من بني آدم فهو سميع بصير، ولا نقول إن هذا تشبيه المخلوق بالخالق...»[1].

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم، مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما

(١) التوحيد لابن خزيمة ص ١٨، ١٩ باختصار، وانظر النسخة التي بتحقيق الدكتور عبد العزيز الشهوان ١/ ٥٩ ــ ٦٠.

واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص: اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص»[1].

وذكر شيخ الإسلام أن توافق بعض أسماء الله مع بعض أسماء خلقه كإطلاق اسم الحي على الله، وإطلاقه على بعض الخلق إنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

ثم يعقب شيخ الإسلام على ذلك بقوله: «ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى»[2].

والمقصود أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، ليس فيها حجة لأهل التفويض في أن نصوص الصفات لا يصح أن يفهم منها معنى بدعوى أن تلك المعاني التي يمكن أن تفهم من تلك النصوص يكون فيه تشبيه لله بخلقه، فقد تبين أن هذا الزعم باطل، لأنه يمكن إثبات حقائق تلك النصوص والإقرار بمعانيها الظاهرة على الوجه اللائق بالله تعالى مع اعتقاد أنه تعالى لا يشبه أحداً من خلقه لا في ذاته، ولا في صفاته وأفعاله[3].

---

(١) الرسالة التدمرية ٣/ ١٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الرسال التدمرية ٣/ ١٠، ١١ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: درء التعارض ٥/ ٨٣ ـ ٨٥.

بل إن في الآية نفسها التي استدلوا بها ما يبين هذا المعنى ويرد عليهم، فإنه تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝﴾ [سورة الشورى: ١١]، فنفى مماثلة شيء من خلقه له، وفي هذا رد على المشبهة والممثلة، وأثبت له السمع والبصر، وفي هذا رد على المعطلة من المؤولة والمفوضة.

فتبين أن منهج الصواب في ذلك النفي بلا تعطيل، والإثبات بلا تمثيل، فينفى عن الله سبحانه صفات النقص والعيب وما يكون من خصائص المخلوق، ويثبت له تعالى ما يليق به من صفات الكمال ونعوت الجلال.

ثالثاً: وأما استدلالهم بحديث: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله»، فالرد عليهم من وجهين:

ـ **الوجه الأول**: أن الحديث لم يثبت كما سبقت الإشارة إلى ذلك، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فإن هذا ليس له إسناد تقوم به الحجة، بل قد رواه أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري في كتابه الفاروق بإسناد فيه من لا يعرف...»[(١)].

ـ **الوجه الثاني**: أنه بتقدير صحته فإنه لا حجة فيه لأهل التفويض، فإنهم يزعمون في النصوص التي يفوضونها أنه لا يعلم معناها إلا الله تعالى، وأما هذا الحديث ففيه أن من الناس من يعلم تلك المعاني وليس علمها مما استأثر الله به، فصار هذا الحديث حجة عليهم لا لهم.

---

(١) نقض التأسيس ٢/ ٢٥٠، وانظر: درء التعارض ٥/ ٨٥.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فهذا الحديث إن لم يكن صحيحاً فلا حجة فيه، وإن كان صحيحاً فبتقدير صحته ففيه أن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله، فهذا يدل على أن من الناس من يعلم هذا العلم، [فليس هو مما][1] استأثر الله به، ولكن بعض الناس ينكره، فإن كان تأويل المتشابه من هذا كما ادعوه فقد ثبت أن العلماء بالله يعلمون تأويل المتشابه وبطل قولهم، وإن لم يكن منه بطلت حجتهم، فعلى التقديرين بطل استدلالهم بهذا الحديث، ولا ريب أن من العلم ما لا تقبله عقول كثيرة»[2].

كما قال ابن مسعود: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»[3].

وقال علي ـ رضي الله عنه ـ: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله»[4].

رابعاً: وأما زعمهم بأن الصحابة والتابعين لم يتكلموا في معاني النصوص المتشابهة كنصوص الصفات مثلاً، ولم ينقل عنهم شيء في ذلك، وأن عدم كلامهم في ذلك دليل على جواز تفسير معاني هذه النصوص.

فيقال فيه:

ليس الأمر كذلك، بل إن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعين قد

---

(١) في الأصل: [ليس بما]، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) نقض التأسيس ٢/ ٢٥٠، ٢٥١.

(٣) رواه مسلم في مقدمة صحيحه ١/ ١١.

(٤) رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم في كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً ١/ ٤١.

تكلموا في معاني هذه النصوص وغيرها، بل قد فسروا جميع القرآن وعلموا معانيه، ودعوى أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعين لم يتكلموا في معاني هذه النصوص كذب ظاهر، وهذا الكلام لا يصدر إلا من جاهل أو مكابر.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن: آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها، ورووا عن النبيّ ﷺ أحاديث كثيرة توافق القرآن، وأئمة الصحابة في هذا أعظم من غيرهم...»[1].

ويقول في موطن آخر:

«فما في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم بإحسان في معناها، وبينوا ذلك، وإذا قيل: فقد يختلفون في بعض ذلك، قيل: كما قد يختلفون في آيات الأمر والنهي، وآيات الأمر والنهي مما اتفق المسلمون على أن الراسخين في العلم يعلمون معناها، وهذا أيضاً مما يدل على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه، فإن المتشابه قد يكون في آيات الأمر والنهي، كما يكون في آيات الخبر، وتلك مما اتفق العلماء على معرفة الراسخين في العلم لمعناها، فكذلك الأخرى فإنه على قول النفاة لم يعلم معنى المتشابه إلا الله، لا ملك ولا رسول ولا عالم، وهذا خلاف إجماع المسلمين في متشابه الأمر والنهي»[2].

---

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل ١٣/ ٣٠٧.

(٢) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٧.

ثم إنه قد وردت عن الصحابة والتابعين آثار تدل على أنهم يعلمون معاني ما أنزل إليهم من ربهم، ومن ذلك ما تواترت به النقول عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ الذي دعا له النبيّ ﷺ بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، فقد تواتر عنه أنه «تكلم في جميع معاني القرآن من الأمر والخبر، فله من الكلام في الأسماء والصفات والوعد والوعيد والقصص، ومن الكلام في الأمر والنهي والأحكام ما يبين أنه كان يتكلم في جميع معاني القرآن»[1].

وقد قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره، أقفه عند كل آية وأسأله عنها»، وكان ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ يقول: «أنا ممن يعلم تأويله».

وقال ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ: «والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»[2].

وقد مكث عبدالله بن عمر ــ رضي الله عنهما ــ على سورة البقرة ثماني سنين يتعلمها[3]، وإنما ذلك لأجل الفهم والمعرفة[4].

---

(١) المرجع السابق ١٧/ ٤٠٢.
(٢) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبيّ ﷺ ٦/ ١٠٢.
(٣) رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب القرآن، باب ما جاء في القرآن ص ١٤٥.
(٤) انظر: القاعدة المراكشية ٥/ ١٥٦، مقدمة في التفسير ١٣/ ٣٣١، ضمن مجموع الفتاوى.

وقال أبو عبد الرحمن السلمي: «حدثنا الذين كانوا يقرؤوننا: أنهم كانوا يقرأون من النبيّ ﷺ، فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل، فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً»[1].

يقول شيخ الإسلام عن هذا الأثر:

«وهذا أمر مشهور، رواه الناس عن عامة أهل الحديث والتفسير، وله إسناد معروف»[2].

فالصحابة ــ رضي الله عنهم ــ نقلوا عن النبيّ ﷺ أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة، ولم يذكر أحد منهم عنه قط أنه امتنع من تفسير آية[3].

«فمن قال إن جبريل عليه السلام ومحمداً ﷺ والصحابة والتابعين وسلف الأمة كانوا يقرءون نصوص الصفات ولا يعرفون لها معنى بل معناها مما استأثر الله به فقد كذب على القول، والنقول المتواترة عنهم تكذب هذا الزعم»[4].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«يجب أن يعلم أن النبيّ ﷺ بين لأصحابه معانيَ القرآن كما بين لهم

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره ١/ ٨٠، ورواه بنحوه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٤١٠، والحاكم في مستدركه ١/ ٥٥٧، وذكر أنه صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، وصححه الذهبي في تلخيصه.

(٢) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٠٧ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل ١٣/ ٣٠٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٢٥ ضمن مجموع الفتاوى.

ألفاظه، فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل: ٤٤]، يتناول هذا وهذا...

ومن المعلوم أن كل كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك، وأيضاً فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم، ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم، وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر، ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة، كما قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس أوقفه عند كل آية منه، وأسأله عنها»....

والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنّة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال»[1].

وقد وردت آثار كثيرة عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ذكروا فيها صفات لله تعالى يأبى أهل التفويض إثبات حقائقها لله تعالى، ومن هذه الآثار ما يلي:

١ ـ ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله في السماء حي لا يموت»[2].

---

(١) مقدمة في التفسير ١٣/ ٣٣١ ـ ٣٣٣ ضمن مجموع الفتاوى، باختصار، وانظر: درء التعارض ١/ ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) رواه البخاري في التاريخ الكبير ١/ ٢٠٢، والدارمي بمعناه في الرد على الجهمية ص ٢٧٤، ضمن عقائد السلف.

٢ ـ وقال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ لخولة بنت ثعلبة[١]: «هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات»[٢].

٣ ـ وعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة هود: ٣٧]، قال: «بعين الله تبارك وتعالى»[٣].

وجاء عنه أنه أشار بيده إلى عينه[٤].

٤ ـ وعن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: «العرش فوق الماء، والله فوق العرش لا يخفى عليه شيء من أعمالكم».

٥ ـ وعن ابن مسعود أيضاً في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [سورة ن: ٤٢]، قال: «يكشف عن ساقه فيسجد كل مؤمن، ويقسو كل كافر فيكون عظماً واحداً»[٥].

٦ ـ وعن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: «إن الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي ثم يهبط إلى سماء الدنيا فيبسط يده، فيقول: ألا عبد يسألني فأعطيه، فما يزال كذلك حتى يصدع الفجر»[٦].

---

(١) خولة بنت ثعلبة، ويقال: خولة بنت مالك بن ثعلبة، صحابية كانت تحت أوس بن الصامت فظاهر منها، وفيها نزلت صدر سورة المجادلة.
انظر ترجمتها في: الاستيعاب ٤/ ٢٩٠ ـ ٢٩٢، الإصابة ٤/ ٢٨٩ ـ ٢٩١، تهذيب التهذيب ١٢/ ٤١٤، ٤١٥، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص ٤٩٠.

(٢) رواه الدارمي في الرد على الجهمية ص ٢٧٤.

(٣) رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٣٩٦.

(٤) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٣/ ٤١١.

(٥) رواه ابن منده في الرد على الجهمية ص ٣٧، ٣٨.

(٦) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٣/ ٤٤٩.

٧ ــ وعن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ قال: «خلق الله أربعة أشياء بيده: العرش، والقلم، وعدن، وآدم، ثم قال لسائر الخلق كن فكان»[1].

وكذلك ورد عن التابعين في ذلك آثار كثيرة جداً، وقد مر معنا قول الأوزاعي: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما وردت به السنّة من صفاته»، ومر معنا قريباً قول ربيعة شيخ مالك في الاستواء.

وبهذا نعلم بطلان زعم أهل التفويض من أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ والتابعين لهم بإحسان ما كانوا يعلمون معاني النصوص المتشابهة، وأنهم كانوا يتلونها دون فهم ولا فقه، وتبين أن الصحابة والتابعين وسلف الأمة فسروا القرآن كله ــ وإن كان بعضهم قد يتوقف في ألفاظ معينة لا لأنه لا يعلم معناها إلا الله، بل لأن من توقف ــ هو نفسه ــ ليس عنده علم بها، ولا ينفي علم غيره بذلك ــ وتبين أن الكلام في معاني هذه النصوص وتفهمها ليس مما حرمه الله، بل هو مما أمر الله به، وحث عليه، إذا كان الكلام في معناها مبنياً على علم ومعرفة لا على هوى وتخرص وظنون.

ومما ينبغي أن يعلم أن قلة كلام الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وكذلك التابعين في هذا الباب بالنسبة لمن بعدهم إنما يرجع لظهور معاني هذه النصوص واكتفائهم بظهور معناها من ألفاظها، وعدم الحاجة لشرح معانيها، وكذلك ندرة أو قلة ظهور المخالف فيها.

خامساً: وأما استدلالهم بما ذكروه من الآثار عن السلف من قولهم في

(١) رواه الدارمي في الرد على المريسي ص٤٤٨، والبيهقي بنحوه في الأسماء والصفات ص٤٠٣.

نصوص الصفات: أمروها كما جاءت بلا كيف وبلا تفسير، وفي بعضها: لا كيف ولا معنى، وقول هؤلاء المفوضة بأن نصوص الصفات تجرى على ظاهرها مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وزعمهم بأن هذا هو مقتضى كلام السلف، فالجواب عن ذلك من وجوه:

ـ **الوجه الأول**: أن قول السلف: أمروها كما جاءت بلا كيف، فيه رد على المعطلة والممثلة، فقولهم: أمروها كما جاءت، رد على المعطلة من المؤولة والمفوضة، وقولهم: بلا كيف، رد على المشبهة.

فهم لم ينفوا حقيقة الصفة، وإنما نفوا الكلام في كيفيتها، ومن ذلك قول الإمام ربيعة بن عبد الرحمن لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، كيف استوى؟ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ المبين، وعلينا التصديق.

وعن الإمام مالك نحو ذلك، وهذا القول يدل على أن معنى الاستواء معلوم عندهم، وإنما المجهول كيفيته، ولذلك فقد ورد عن السلف أربع عبارات في تفسير الاستواء، وهي العلو والارتفاع والصعود والاستقرار[(١)]، ولو كان معنى الاستواء مجهولاً عندهم كما يزعمه المفوضة الذين يجعلون معنى الاستواء من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ــ لو كان معنى الاستواء

---

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على الماء» ٨/ ١٧٥، تفسير الطبري ١/ ٤٢٨ ــ ٤٣١، التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٣١، تفسير البغوي ٢/ ١٦٤، ١٦٥، مجموع الفتاوى ٥/ ٥١٨ ــ ٥٢٠، القصيدة النونية لابن القيم ص ٦٧، ٦٨، فتح الباري ١٣/ ٤٠٥، ٤٠٦.

مجهولاً عند السلف لما فسروه بذلك، ولما قالوا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول.

ثم إنه مما يدل على أنهم فهموا من تلك النصوص معاني تليق بالله نفيهم علم الكيفية؛ لأنه إنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات، فإن من ينفي الصفات أو بعضها لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف، فمن قال: إن الله ليس على العرش، لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: بلا كيف.

وأيضاً فقولهم: أمروها كما جاءت، يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معاني، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: بلا كيف، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول[1].

ـ **الوجه الثاني**: أن ما ورد عن السلف من قولهم: أمروها كما جاءت بلا تفسير، وقولهم: ولا نفسرها، ونحو ذلك، فهذا ليس معناه أنهم لا يتكلمون في معاني هذه النصوص ولا يفهمونها، بل المقصود بالتفسير المنفي عندهم هو تفسير الكيفية، والكلام فيها، فهذا هو المحظور الذي لا تحيط به أفهام البشر، ولا تبلغه عقولهم.

---

(١) انظر في مناقشة هذه المسألة: الفتوى الحموية ٥/٣٦ ـ ٤٢ ضمن مجموع الفتاوى.

ومما يدل على أنهم أرادوا بنفي التفسير نفي الكلام في الكيفية ما رواه الدارقطني بسنده عن العباس الدوري[1] قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام ـ وذكر بعض أحاديث الصفات كحديث الرؤية وأن الله يضع قدمه في جهنم، وغيرها من الأحاديث، ثم قال: ـ هذه أحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيها، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف يضحك؟ قلنا: لا نفسر هذا ولا سمعنا أحداً يفسره»[2].

فقول أبي عبيد: «لا نفسر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره»، هو جواب لمن سأل عن الكيف، فدل على أن المراد بالتفسير المنفي في عبارات السلف هو بيان الكيفيات، والكلام في كنه الباري وحقائق صفاته تعالى. . .

وقد يريدون بنفي تفسيرها أي التفسيرات الباطلة التي فيها صرف للفظ عن دلالته الحقيقية إلى معان لا يدل عليها ظاهر النص، وذلك كتحريفات المعطلة، وتأويلاتهم التي عطلوا بها صفات الله تعالى عن حقائقها اللائقة به سبحانه.

وقد علق شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ على ما جاء عن محمد بن

---

(١) عباس بن محمد بن حاتم بن واقد الدوري البغدادي، الإمام الحافظ الثقة الناقد أبو الفضل، أحد الأثبات المصنفين، توفي سنة ٢٧١هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٦/٢١٦، طبقات الحنابلة ١/٢٣٦ ـ ٢٣٩، السير ١٢/٥٢٢ ـ ٥٢٤، تهذيب التهذيب ٥/١٢٩، ١٣٠، الخلاصة للخزرجي ص ١٨٩، ١٩٠.

(٢) رواه الدارقطني في الصفات ص ٣٩، ٤٠، وانظر: إبطال التأويلات ص ٧، مختصر العلو ص ١٨٦.

الحسن من أن نصوص الصفات يؤمن بها بلا تفسير، أو من غير تفسير، فقال شيخ الإسلام:

«وقوله من غير تفسير، أراد تفسير الجهمية المعطلة الذين ابتدعوا تفسير الصفات، بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون من الإثبات»[1].

إذن، فليس نفي السلف تفسير نصوص الصفات هو نفي لما دلت عليه من معان، وإنما هو نفي لأمرين:

أحدهما: الكلام في كيفية الصفة وكنهها.

والثاني: التفسيرات الباطلة التي تصرف النص وتحرفه عن حقيقته وظاهر معناه.

ومما يدل على أن السلف لم يقصدوا بقولهم بأن نصوص الصفات لا تفسر، لم يقصدوا بذلك نفي معانيها الظاهرة وتفسيراتها الصحيحة، مما يدل على ذلك أنهم فسروا تلك النصوص وتكلموا في معانيها، كما سبق في صفة الاستواء مثلاً، فهذا يبين لنا مقصودهم بنفي تفسير نصوص الصفات، وهو ما ذكر قريباً، والله أعلم.

ـ **الوجه الثالث**: وأما ما ورد عن الإمام أحمد من قوله في بعض أحاديث الصفات: نؤمن بها ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئاً. . . وكذلك ما جاء عن ابن سريج من قوله في آيات وأحاديث الصفات: إن السؤال عن معانيها بدعة، فيقال:

إن أهل الكلام من المؤولة والمفوضة يتتبعون كلام الأئمة فيأخذون منه

(١) الفتوى الحموية ٥/ ٥٠ ضمن مجموع الفتاوى.

بعض العبارات التي قيلت في مناسبة معينة، أو في سياق معين، مما يرون فيه حجة لهم على ما ذهبوا إليه، فيقطعون تلك العبارات عن مناسبتها وسياقها، ويتركون كلام هؤلاء الأئمة الصريح في مواطن أخرى، والذي يفسر مرادهم ويبين مقصدهم من تلك العبارات، فحال كثير منهم مع كلام الأئمة كحالهم مع كلام الله وكلام رسوله ﷺ، يتتبعون المتشابه من الكلام ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وهؤلاء لا شك أن في قلوبهم زيغاً، كما أخبر الله عنهم بذلك.

فالإمام أحمد ــ رحمه الله ــ إنما كان يقصد بنفي المعنى، أي نفي المعاني التي تفسر بها النصوص على غير حقيقتها، وهي المعاني التي يذكرها المؤولة من الجهمية المعطلة وغيرهم، والقول فيما ورد عن السلف في نفي المعنى هو قريب من القول فيما ورد عنهم من نفي تفسير تلك النصوص والنهي عن ذلك كما سبق بيانه.

وقد ذكر شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ أن من المنتسبين إلى السنّة من الحنابلة من يستدل بقول الإمام أحمد: لا كيف ولا معنى، وأنهم يظنون أن مراده أنا لا نعرف معناها، ورد عليهم شيخ الإسلام بقوله:

«كلام الإمام أحمد صريح بخلاف هذا في غير موضع، وقد بين أنه إنما ينكر تأويلات الجهمية ونحوهم الذين يتأولون القرآن على غير تأويله، وصنف كتابه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما أنكرته من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله، فأنكر عليهم تأويل القرآن على غير مراد الله ورسوله، وهم إذا تأولوه يقولون: معنى هذه الآية كذا، والمكيفون يثبتون كيفية، يقولون: إنهم علموا كيفية ما أخبر به من صفات الرب، فنفى أحمد قول هؤلاء وقول هؤلاء، قول المكيفة الذين يدعون أنهم علموا الكيفية،

وقول المحرفة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، ويقولون معناه كذا وكذا»[1].

بل في نفس عبارة الإمام أحمد ما يدل على أنه يثبت المعنى الحقيقي، فإنه قال: «نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئاً»، فأخبر أنا نؤمن بهذه النصوص، والإيمان شامل للإيمان بألفاظها ومعانيها، وقوله: لا كيف، دليل على أنه يثبت لها معنى، إذ إنه لو لم يثبت لها معنى أصلاً لما احتاج إلى نفي الكيف عنها، إذ إن نفي الكيف عما ليس موجوداً لغو من القول كما سبق تقريره، فلما دل ذلك على أنه يثبت لها معنى يليق بالله تعالى علمنا مراده بنفي المعنى، وهو نفي المعنى الباطل الذي فيه تشبيه لله بخلقه، أو الذي فيه تحريف للكلم عن مواضعه، ثم قال رحمه الله: «ولا نرد منها شيئاً»، ولفظ: «شيء» نكرة في سياق النفي فتعم كل شيء يحتمله اللفظ، وفي هذا دلالة على أنه لا يرد من نصوص الصفات شيئاً، لا ألفاظها ولا معانيها الدالة عليها.

ومن كلامه رحمه الله في ذلك ما قاله في نصوص العلو، كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [سورة الملك: ١٦]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [سورة النحل: ٥٠]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]، قال الإمام أحمد:

«فهذا خبر الله، أخبرنا أنه في السماء، ووجدنا كل شيء أسفل منه[2]

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٦٣، ٣٦٤ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) هكذا وردت هذه العبارة، ولعل فيها تحريفاً ونقصاً، والمناسب أن تكون هكذا [ووجدنا كل شيء أسفل من غيره...]، أو تكون: [ووجدنا كل شيء يقال فيه أسفل منه]، أو [يقال فيه أسفل من غيره].

مذموماً، يقول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [سورة النساء: ١٤٥]...»[1].

وأيضاً فإن ما ذكر عن ابن سريج لا يدل على نفي معاني نصوص الصفات، ولا أن السؤال عن معاني النصوص الظاهرة ومحاولة فهمها بدعة، فإن هذا القول باطل، ولم يقصده ابن سريج رحمه الله تعالى، وإنما كان يقصد بقوله: «إن السؤال عن معانيها بدعة»، أي السؤال عن معان لا تفهم من ظواهر النصوص، ولا يمكن إدراكها، وذلك كالسؤال عن كيفية الصفة، ومما يدل على ذلك من كلامه أنه قال: «وقد صح عن جميع أهل الديانة والسنّة إلى زماننا أن جميع الآي والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ يجب على المسلمين الإيمان بكل واحد منه كما ورد، وأن السؤال عن معانيها بدعة، والجواب كفر وزندقة، مثل قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، ونظائرها مما نطق به القرآن كالفوقية والنفس واليدين... ـ إلى أن قال: ـ

اعتقادنا فيه وفي الآي المتشابهة أن نقبلها ولا نردها ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين... ونسلم الظاهر والآية لظاهر تنزيلها»[2].

فتقريره للإيمان بكل ما ورد من الصفات وقبولها وعدم ردها وعدم

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٩٣ ضمن عقائد السلف.

(٢) مختصر العلو ص ٢٢٦، ٢٢٧.

تأويلها دليل على أنه يثبت الصفات الواردة في النصوص، وقوله: «ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين، ونسلم الخبر الظاهر والآية لظاهر تنزيلها»، فهذا الكلام فيه رد على أهل التأويل الذين يؤولون النص ويحرفونه عن ظاهر معناه، كما أن فيه رداً على أهل التشبيه الذين يفهمون من نصوص الصفات مثل ما يفهمون من صفات المخلوقين، ويجعلون صفات الرب سبحانه وتعالى مشابهة لصفات المخلوقين.

وختم ابن سريج كلامه ببيان المنهج الصواب، وهو التسليم لظواهر النصوص.

فابن سريج ـ رحمه الله ـ يرى إثبات جميع الصفات الواردة في النصوص الشرعية بدون تأويل يعطلها عن حقيقتها، وبدون تشبيه لها بصفات المخلوقين، بل يسلم لظاهر الخطاب، وهذا التسليم فيه إثبات لما دلت عليه من معاني تليق بالله سبحانه وتعالى.

وبهذا يتبين لنا أن مقصوده بقوله: «السؤال عن معانيها بدعة» أي: عن الكيفية، وهذا موافق لقول الإمام مالك في الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

فبين ـ رحمه الله ـ أن السؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه لم تأت به النصوص، ولا تحيط به العقول، ولم يتكلم به السلف رحمهم الله، فهو «سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه»[1].

وبين ابن سريج ـ رحمه الله ـ أن الجواب عن هذا السؤال كفر

---

(١) التدمرية ٣/ ٢٥ ضمن مجموع الفتاوى.

وزندقة؛ لأن فيه تكييفاً وتشبيهاً لله بخلقه، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، ويقول: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [سورة النحل: ٧٤]، ويقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠﴾ [سورة طه: ١١٠]، فمن شبه الله بخلقه كفر.

وبهذا يتبين أنه ليس في كلام الإمام أحمد، ولا ابن سريج حجة لأهل التفويض في زعمهم أن السلف ما كانوا يتكلمون في معاني الصفات، أو أنهم كانوا يرون الكلام فيها بدعة.

ـ **الوجه الرابع**: أن قولهم: إن نصوص الصفات تقر وتُمر كما جاءت مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وأن ذلك مذهب السلف[1]، فالجواب عن هذا بأن يقال:

«إن الزعم بأن ظاهر النصوص غير مراد يحتاج إلى استفصال؛ لأن هذه اللفظة قد صارت مشتركة؛ فإن ظاهر الصفات في الفطر السليمة واللسان العربي والدين القيم ولسان السلف غير الظاهر منها في عرف كثير من المتأخرين[2].

فالقول بأن ظاهر نصوص الصفات غير مراد لفظ مجمل يحتاج إلى تفصيل وبيان، فقد يراد بالظاهر ما يليق بالله تعالى، وقد يراد به ما يفهم من صفات المخلوقين.

---

(١) انظر: الفتوى الحموية ٥/١٠٨، ضمن مجموع الفتاوى، الرسالة المدنية ٦/٣٥٥، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: التسعينية ٥/١٥١، ضمن الفتاوى الكبرى، وانظر: مجموع الفتاوى ٣/٢٠٧، الرسالة التدمرية ٣/٤٣، ضمن مجموع الفتاوى.

فإن أريد بالظاهر منها ما يشبه صفات المخلوقين ونعوت المحدثين كأن يكون لله سبحانه وتعالى يد كأيدي المخلوقين، وعين كأعينهم، وأن يكون غضبه كغضبهم، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، ونحو ذلك، فلا شك أن من قال إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن، إذ لا يختلف أهل السنّة أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بل من زعم أن صفات الله تعالى مثل صفات المخلوقين فهو كافر.

فمن قال إن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب المعنى، لكن أخطأ حيث ظن وأطلق القول بأن هذا المعنى هو ظاهر الآيات والأحاديث[1].

«اللهم إلا أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس، فيكون القائل لذلك مصيباً بهذا الاعتبار، معذوراً في هذا الإطلاق.

فإن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس، وهو من الأمور النسبية، وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر أن هذا ليس هو الظاهر حتى يكون قد أعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظاً ومعنى»[2].

«فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك

---

(١) انظر: الفتوى الحموية ١٠٨/٥، الرسالة المدنية ٣٥٦/٦.

(٢) الفتوى الحموية ١٠٨/٥ ضمن مجموع الفتاوى.

اللغة، وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين.

ثم لم يقل أحد من أهل السنّة: إذا قلنا إن لله علماً وقدرة وسمعاً وبصراً إنَّ ظاهره غير مراد، ثم يفسر بصفاتنا، فكذلك لا يجوز أن يقال إن ظاهر اليد والوجه غير مراد، إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم.

ومن قال إن ظاهر شيء من أسمائه وصفات غير مراد فقد أخطأ؛ لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد»[1].

وأما إن أريد بالظاهر في قولهم: إن ظاهر النصوص غير مراد، إن أريد بذلك ما يظهر من آيات وأحاديث الصفات من معاني تليق بجلال الله وعظمته، ولا تختص بصفة المخلوقين فهذا القول باطل؛ لأن ظاهر هذه النصوص مما يليق بالله تعالى مراد، وما جاءت هذه النصوص إلا لتقرر مثل هذه المعاني في نفوس الناس، وليعتقدوها في ربهم سبحانه وتعالى.

«ومن نقل عن السلف أنهم يعتقدون بأن ظاهر النصوص مما يليق بالله تعالى غير مراد، فهو إما مخطىء أو متعمد للكذب، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل ـ لا نصاً ولا ظاهراً ـ أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش، ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر ولا يد حقيقة»[2].

---

(١) الرسالة المدنية ٦/٣٥٦، ٣٥٧ بتصرف.

(٢) انظر: الفتوى الحموية ٥/١٠٨، ١٠٩، الرسالة المدنية ٦/٣٥٧، ٣٥٨، ضمن مجموع الفتاوى.

ثم إن هؤلاء المفوضة متناقضون في أقوالهم، فقولهم تجرى على ظاهرها يناقض قولهم بأن ظاهرها غير مراد، إذ إن إجراء النصوص على ظاهرها يقتضي الإيمان بهذا الظاهر، والقول بأن ظاهرها غير مراد يقتضي إبطال هذا الإيمان، وعدم إجرائها على ظاهرها.

وكذلك قولهم: تجرى على ظاهرها، مع قولهم السابق بأن هذه النصوص لها تأويل لا يعلمه إلا الله، فإن هذا تناقض بين، وذلك أنهم قرروا إجراءها على ظاهرها، وأبطلوا كل تأويل يخالف ويناقض هذا الظاهر، ثم أثبتوا لها تأويلاً يخالف هذا الظاهر، لا يعلمه إلا الله.

يقول شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ في بيان تناقضهم:

«إنهم يقولون: «النصوص تجرى على ظواهرها، ولا يزيدون على المعنى الظاهر منها، ولهذا يبطلون كل تأويل يخالف الظاهر، ويقرون المعنى الظاهر، ويقولون مع هذا إن له تأويلاً لا يعلمه إلا الله، والتأويل عندهم ما يناقض الظاهر، فكيف يكون له تأويل يخالف الظاهر، وقد مرر معناه الظاهر»[1].

سادساً: وأما قولهم بأن تأويل نصوص الصفات وتعيين المراد بها وبيان معانيها فيه مخاطرة؛ لاحتمال أن يكون المعنى المراد غير ما فسرت به، وزعمهم بأن عدم الاشتغال بفهم تلك النصوص والاكتفاء بالإيمان بمجرد ألفاظها أن هذا أسلم، وأنه مذهب السلف، وزعم طائفة من أهل الكلام بأن مذهب الخلف أعلم وأحكم...

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/٤١٣ ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: الفتوى الحموية ٥/٣٥ ضمن مجموع الفتاوى.

فالجواب عن هذا من وجوه:

ـ **الوجه الأول**: لا يغيب عن البال أن قصدهم بالتأويلات المحتملة تأويلات أهل الكلام، أما تفسير أهل السنّة لهذه النصوص وإجراؤها على ظاهرها وإثبات ظاهرها اللائق بالله، واعتقاد أنه مراد، فهذه يقطع المفوضة بفساده وامتناعه، ولا يجعلونه من المعاني المحتملة كتأويلات أهل الكلام.

ـ **الوجه الثاني**: أن المخاطرة إنما هي في التأويلات الكلامية غير المبنية على علم، والتي فيها تحريف الكلم عن مواضعه، فهذا مخاطرة، بل هي عين الخطر وعين الضلال؛ لأنه لم يدل عليها دليل صحيح.

أما من فهم النص على ظاهره المراد اللائق بالله تعالى فهذا لا خطر ولا مخاطرة فيه، بل هذا هو المأمور به، فإن الله سبحانه وتعالى خاطب الناس بما يعقلون ويفهمون، وأراد منهم اعتقاد ذلك، ويسره لهم، كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [سورة القمر: ١٧]، وقال: ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ﴾ [سورة ص: ٢٩].

وأنكر على من لم يتدبره، فقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [سورة المؤمنون: ٦٨].

فالله سبحانه وتعالى أنزل هذا القرآن، وخاطب به جميع الناس، وأمرهم أن يتدبروه ويفهموه ويعملوا به، ولولا أن ذلك ممكن لهم لما أمرهم به، ولما أنكر على من لم يفعله.

وفي هذا أيضاً دليل على بطلان التأويلات الكلامية البعيدة عن الأفهام والتي لا تكاد تخطر على بال أكثر الناس، أو التأويلات الغامضة والباطلة التي يصعب فهمها من قبل خواص الناس فضلاً عن عامتهم.

ـ الوجه الثالث: أن الاكتفاء بالإيمان بألفاظ مجردة دون اعتقاد دلالتها على معان يمكن فهمها ينافي الحكمة من إنزال هذا القرآن وكونه هدى وشفاء ونوراً وحاكماً ومبيناً ونحو ذلك مما سبق بيانه، فالخطر في سلب معاني النصوص وجعلها بالنسبة للمخاطب بمثابة الكلام المهمل الذي لا معنى له.

ولا شك أن هذا من أعظم الضلال والإلحاد وهو يتنافى مع الحكمة الإلهية ودلالة الآيات القرآنية، فلم تحصل لسالكي هذه الطريقة السلامة التي ينشدونها بزعمهم.

ـ الوجه الرابع: أن الزعم بأن مذهب السلف هو الإيمان بألفاظ مجردة عن معان يمكن أن يفهم منها باطل، وهو جناية على السلف الصالح الذين تواترت أقوالهم في إثبات دلالات هذه النصوص على صفات الرب تعالى على الوجه اللائق به سبحانه، وقد سبق ذكر طائفة من أقوالهم الدالة على إثبات معاني هذه الآيات.

ولعل من المناسب هنا إيراد بعض أقوالهم الدالة على إثباتهم لصفات الله تعالى، وأن هذا الإثبات آتٍ من فهمهم لمعاني تلك النصوص.

ومن ذلك ما نقله البغوي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٩]، قال:

«قال ابن عباس وأكثر مفسري السلف: أي ارتفع إلى السماء»[1].

---

(١) تفسير البغوي ١/٥٩.

كما نقل عن أبي العالية[1] مثل ذلك.

وقال مجاهد: استوى: علا[2].

وعن الأوزاعي قال: كنا والتابعون متوافرون، نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السنّة به من صفاته جل وعلا.

وعن بشر بن عمر[3] قال: سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، على العرش ارتفع[4].

وقال الإمام أحمد: «بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش، فقلنا لهم: أنكرتم أن يكون الله على العرش، وقد قال تعالى:

---

(١) رفيع بن مهران، الإمام المقرىء الحافظ المفسر، أبو العالية الرياحي البصري، أحد الأعلام، أدرك زمان النبيّ ﷺ وهو شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق، وحفظ القرآن، وتصدر لإفادة العلم، توفي سنة ٩٠ أو ٩٣هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٣/ ٣٢٦، الحلية ٢/ ٢١٧ ـ ٢٢٤، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٥١، السير ٤/ ٢٠٧ ـ ٢١٣، تهذيب التهذيب ٣/ ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على الماء» ٨/ ١٧٥، تفسير الطبري ١/ ٤٢٨ ـ ٤٣١، التمهيد ٧/ ١٣١، تفسير البغوي ٢/ ١٦٤، ١٦٥، مجموع الفتاوى ٥/ ٥١٨ ـ ٥٢٠.

(٣) بشر بن عمر الزهراني البصري، أبو محمد، الإمام الحافظ الثبت، كان ذا علم وحديث، توفي سنة ٢٠٧هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٢/ ٨٠، الجرح والتعديل ٢/ ٣٦١، السير ٩/ ٤١٧، ٤١٨، تهذيب التهذيب ١/ ٤٥٥، شذرات الذهب ٢/ ١٨.

(٤) ذكره الذهبي في العلو، وقال الألباني: إسناده صحيح مسلسل بالثقات الحفاظ. مختصر العلو ص ١٦٠.

﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝ ﴾ [سورة طه: ٥]، وقال: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤][1].

ويقول الإمام الدارمي في رده على نفاة العلو، بعد أن ذكر آيات وأحاديث في إثبات العلو:

«وظاهر القرآن وباطنه كله يدل على ذلك لا لبس فيه، ولا تأول إلا لمتأول جاحد، يكابر الحجة، وهو يعلم أنها عليه، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [سورة الكهف: ١].

... وما أشبه هذا في كتاب الله كثير، كل ذلك دليل على أن الله عز وجل أنزله من السماء من عنده.

فظاهر القرآن وباطنه يدل على ما وصفنا من ذلك، نستغني فيه بالتنزيل عن التفسير، ويعرفه العامة والخاصة، فليس منه لمتأول تأول إلا لمكذب في نفسه، مستتر بالتأويل... فهذه الأشياء التي اقتصصنا في هذا الباب قد خلص علم كثير منها إلى النساء والصبيان، ونطق منها كتاب الله تعالى، وصدقته الآثار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين، وليس هذا من العلم الذي يشكل على أحد من العامة والخاصة إلا هذه العصابة الملحدة في آيات الله، لم يزل العلماء يروون هذه الآثار ويتناسخونها ويصدقون بها على ما جاءت، حتى ظهرت هذه العصابة، فكذبوا بها أجمع، وجهلوهم، وخالفوا أمرهم، خالف الله بهم»[2].

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٩٢ ضمن عقائد السلف.

(٢) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٧٩ ــ ٢٨١ ضمن عقائد السلف .

ويقول الإمام ابن خزيمة:

«باب ذكر إثبات وجه الله الذي وصفه بالجلال والإكرام في قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة الرحمن: ٢٧]... فأثبت لنفسه وجهاً وصفه بالجلال والإكرام .. فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز، وتهامة، واليمن، والعراق، والشام، ومصر، مذهبنا أننا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق بذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، وعزّ ربنا عن أن نشبهه بالمخلوقين، وجلّ ربنا عن مقالة المعطلين، وعزّ عن أن يكون عدماً كما قاله المبطلون .. تعالى الله عما يقول الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا الذي وصف الله بها نفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه محمد ﷺ»[1].

ويقول الإمام الآجري:

«يقال للجهمي الذي ينكر أن الله عز وجل خلق آدم بيده: كفرت بالقرآن، ورددت السنّة، وخالفت الأمة.

فأما القرآن فإن الله عز وجل لما أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس، قال الله عزّ وجلّ لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [سورة ص: ٧٥]... فحسد إبليس آدم؛ لأن الله عزّ وجلّ خلقه بيده، ولم يخلق إبليس بيده.

ولما التقى موسى مع آدم ـ عليهما السلام ـ فاحتجا كان من حجة موسى لآدم أنه قال له: «أنت أبونا آدم، خلقك الله عزّ وجلّ بيده، ونفخ فيك

---

(١) التوحيد لابن خزيمة ص ٧،٨.

من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك»[1].

فاحتج موسى على آدم بالكرامة التي خص الله تعالى بها آدم ــ عليه السلام ــ ما لم يخص غيره بها: أن الله عزّ وجلّ خلقه بيده، وأمر ملائكته فسجدوا له، فمن أنكر هذا فقد كفر»[2].

والنقول عن السلف في ذلك كثيرة جداً، كلها تدل على أنهم ــ رحمهم الله ــ ما كانوا يتلون الآيات ويقرأون الأحاديث دون فقه ولا فهم لمعناها، بل كانوا يثبتون ما دلت عليه من معاني يصفون الله تعالى بها كما يليق به سبحانه وتعالى.

الوجه الخامس: أن قول من قال من أهل التأويل الكلامي إن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم باطل.

وذلك أنهم «ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ [سورة البقرة: ٧٨]: وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر، وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب طريقة الخلف،

---

(١) رواه بنحوه مسلم في كتاب القدر، رقم ١٥، ٤/٢٠٤٣، ورواه البخاري لكنه في سياق حديث الشفاعة، وفي كلام الناس لآدم يوم القيامة، كما في البخاري، كتاب تفسير القرآن ــ سورة بني إسرائيل (١٧)، باب «ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً» ٥/٢٢٥.

(٢) الشريعة للآجري ص ٣٢٣، ٣٢٤.

فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف»[1].

فهؤلاء في الحقيقة جعلوا السلف بمنزلة الصالحين من العامة لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في ذلك كله[2].

فجعلوا إخوانهم المتأخرين أحذق وأعلم من السلف السابقين، فوصفوا إخوانهم بالفضيلة في العلم والبيان، والتحقيق والعرفان، ووصفوا السلف بالنقص في ذلك والتقصير فيه، أو الخطأ والجهل[3].

ومن المعلوم أن تفضيل طريقة الخلف على طريقة السلف التي سار عليها الصحابة والتابعون وأتباعهم مخالف لما جاء في الأحاديث والآثار من تفضيل السلف على الخلف، وجعل الخيرية لسلف هذه الأمة، كما في الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

ويقول ابن مسعود رضي الله عنه: «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد»[4].

---

(١) الفتوى الحموية ٥/ ٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: المرجع السابق ٥/ ١٠.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ١٥٧.

(٤) رواه أحمد ١/ ٣٧٩، وقال الهيثمي: «رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير، ورجاله موثقون». مجمع الزوائد ١/ ١٧٨.

ويقول ابن مسعود رضي الله عنه: «من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد ﷺ، فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[1].

ويقول حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: «اتقوا الله يا معشر القراء، وخذوا طريق من كان قبلكم، فلعمري لئن اتبعتموه فلقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً»[2].

ولا شك أن وصف الرسول ﷺ القرون الثلاثة الأولى بأنها خير القرون يقتضي الخيرية المطلقة في كل شيء، ولا يمكن مع هذه الخيرية المطلقة أن يكون من أتى بعدهم أعلم منهم وأحكم، لا سيما في باب العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته، فإنه يمتنع ضرورة أن يكون من بنوا دينهم على المناهج الفلسفية والقضايا الكلامية أعلم بالله وما يجب له وما يمتنع عليه ممن أخذ علمه وبنى دينه على كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

ويتعجب شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ من أولئك الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف فيقول:

«ثم هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف إذا حقق عليهم الأمر لم يوجد عندهم من حقيقة العلم بالله وخالص المعرفة به خبر ولم يقعوا من ذلك على

---

(١) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٧، ورواه أبو نعيم في الحلية ١/٣٠٥، ٣٠٦، بلفظ قريب منه، لكنه من كلام ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٧.

عين ولا أثر، كيف يكون هؤلاء المحجوبون المفضولون[1] المنقوصون، المسبوقون، الحيارى المتهوكون، أعلم بالله وأسمائه وصفاته وأحكم في باب ذاته وآياته من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل وأعلام الهدى ومصابيح الدجى . . . الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلاً عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا من يطلب المقابلة!

ثم كيف يكون خير قرون الأمة أنقص في العلم والحكمة ـ لا سيما العلم بالله وأحكام أسمائه وصفاته ـ من هؤلاء الأصاغر بالنسبة إليهم ؟! أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركين، وضُلّال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان؟»[2].

والمقصود أن طريق السلف ـ وهي إثبات ما دلت عليه النصوص من الصفات وفهم ما دلت عليه ـ أعلم وأحكم وأسلم وأهدى إلى الطريق الأقوم، إذ إنها تتضمن تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به، وفهم ذلك ومعرفته، وأن ما خالفها من الطرق فهي باطلة شرعاً وعقلاً، وأن من جعل طريقة السلف عدم العلم بمعاني الآيات وعدم إثبات ما تضمنته من الصفات فقد قال غير الحق إما عمداً وإما خطأ[3].

وبهذا يتبين لنا بطلان مزاعم المفوضة في دعواهم أن السلف لم يكونوا

---

(١) في الأصل: المفضلون. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) الفتوى الحموية ٥/ ١١، ١٢، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: درء التعارض ٥/ ٣٧٨، ٣٧٩.

يعلمون معاني آيات الصفات، وأنهم كانوا يفوضون علم معناها إلى الله، وتبين أن الصواب في ذلك هو أن السلف كانوا يعلمون معاني ما أنزل إليهم من ربهم، ويثبتونها على الوجه اللائق بالله تعالى، وأنهم إنما كانوا يفوضون الكيفية؛ لأنها مجهولة لهم، ولا يحيط بها علمهم، ولا تدركها عقولهم.

وتبين أن «الدلائل الكثيرة توجب القطع ببطلان قول من يقول: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول ﷺ ولا غيره»[1].

وفي الحقيقة فإن من تأمل مذهب أهل التفويض وجده لا يقل خطورة عن مذهب أهل التأويل، بل قد يكون أشد منه؛ لإظهاره الباطل بصورة الحق، والزعم بأن فيه احتراما للنصوص.

وإن مَن علم حقيقة هذا المذهب يجد أنه يلزم عليه لوازم كثيرة باطلة مر بعضها معنا في ثنايا الرد عليهم، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

لوازم القول بالتفويض:

الأول: أن قول أهل التفويض بأن ظاهر نصوص الصفات غير مراد كما قرره الرازي بقوله: «يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»[2]، أن هذا مبني على زعمهم بأن ظاهر نصوص الصفات لا يليق بالله، وأنه لا يجوز اعتقاد ظاهرها، وهذا الكلام يلزم عليه أن ظاهرها كفر وضلال، وأن من اعتقد ظاهر ما دلت عليه النصوص فإنه يكفر، بل هذا ما

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) أساس التقديس ص ٢٣٦.

صرح به بعض أهل الضلال من أهل الكلام، كما قال الصاوي[1] في حاشيته على الجلالين:

«ولا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآيـة، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أداه ذلك للكفر، لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من أصول الكفر»[2].

وهكذا آل بهم الأمر إلى أن يصرحوا بأنه لا يجوز الأخذ بظاهر الكتاب والسنّة، وأن الأخذ بظاهرهما من أصول الكفر.

يقول الإمام الشنقيطي معلقاً على قول الصاوي السابق:

«وأما قوله: إن الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من أصول الكفر فهذا أيضا من أشنع الباطل وأعظمه، وقائله من أعظم الناس انتهاكاً لحرمة كتاب الله وسنّـة رسـوله ﷺ ... والقول بأن العمل بظاهر الكتاب والسنّة من أصول الكفر لا يصدر البتة عن عالم بكتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وإنما يصدر عمن لا علم له بالكتاب والسنّة أصلاً؛ لأنه لجهله بهما يعتقد ظاهرهما كفراً»[3].

---

(١) أحمد بن محمد الصاوي المصري الخلوتي المالكي، عالم مشارك، له مصنفات كثيرة، توفي سنة ١٢٤١هـ.
انظر ترجمته في: هدية العارفين ١/ ١٨٤، ١٨٥، الأعلام ١/ ٢٣٣، معجم المؤلفين ٢/ ١١١.

(٢) حاشية الصاوي على الجلالين ٣/ ٩.

(٣) أضواء البيان ٧/ ٤٣٨.

ثم إنه يلزم على قول أهل التفويض بأن ظاهر نصوص الصفات غير مراد وأنه لا يجوز اعتقاده ـ يلزم على ذلك أن يكون عدم إنزال هذه الآيات أولى من إنزالها؛ لأن الناس لم يستفيدوا منها علماً ولا هدى، بل كانت سبباً في ضلال كثير من العباد، حيث اعتقدوا ظاهرها الباطل على زعمهم[1].

الثاني: أنه يلزم على قول المفوضة رد ما جاء في الآيات من الأمر بتدبر الكتاب والحث على ذلك؛ لأنهم إذا اعتقدوا أنه لا يمكن فهم ولا إدراك معناها لم يكن للتدبر فائدة، وتدبر ما لا يمكن فهم معناه إضاعة للوقت وعذاب للنفس.

الثالث: أنه يلزم على قول المفوضة ألا يستفاد من كثير من القرآن علم، وألا يكون كله هدى وشفاء ونوراً ومبيناً، بل يكون منه ما هو طلاسم، أو ما هو بمثابة الكلام الأعجمي لمن لا يفهمه من العرب، وهذا كله مناقض للآيات الكثيرة الدالة على كون القرآن كله هدى وشفاء ونوراً، وأنه بلسان عربي مبين، لا يستثنى منه شيء كما سبق ذكر الآيات الدالة على ذلك.

الرابع: أن الأخذ بمذهب التفويض والإشادة به فيه مدح وثناء على من ذمه الله، وهم الذين لا يعلمون من الكتاب معنى، بل يتلونه دون فهم لمعناه، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾﴾ [سورة البقرة: ٧٨]، وغير ذلك من الآيات التي سبق ذكر بعضها، والتي فيها ذم لمن لا يفهم ولا يعقل إلا الألفاظ والأصوات دون

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٧٧٠.

المعـاني.

الخامس: أنه يلزم على قولهم عدم الوثوق بكلام الله وكلام رسوله ﷺ، وعدم الاكتفاء بذلك وعدم اتباعه، أو التحاكم إليه، لا سيما في أمور العقيدة، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [سورة العنكبوت: ٥١]، ومخالف لقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [سورة الأعراف: ٣]، ومخالف لقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [سورة البقرة: ٢١٣].

السادس: أنه يلزم على قول أهل التفويض «عدم معرفة النبيّ ﷺ والصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ لمعاني آيات وأحاديث الصفات»[(١)].

وهذا باطل؛ لأنها قد تنوعت أساليبها في ذكر هذه الصفات بسياقات ومناسبات متعددة، مما يجعل السامع لها يقطع بإرادة معانيها الظاهرة منها[(٢)].

ثم إنه لا يعقل أن يتكلم الرسول ﷺ بكلام لا يفهم معناه، كما يبعد أن يستمع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كلاماً يخاطبون به ويلقى إليهم لا يفهمون معناه، ثم لا يسألون عنه رسولهم وهاديهم ﷺ.

السابع: أن أهل التفويض قرروا عدم جواز الخوض في تفسير آيات

---

(١) علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين ص ٥٢.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٥٨، ضمن مجموع الفتاوى، الصواعق المرسلة ٢/٤٢٣.

الصفات ولا الكلام في معانيها، وعدم جواز اعتقاد ظاهرها، وهذا يلزم عليه القدح في سلف الأمة الذين تكلموا في معاني نصوص الصفات واعتقدوا ظاهرها على الوجه اللائق بالله تعالى، وإذا طعن في سلف الأمة فيلزم عليه إبطال الإجماع من أصله[1]، والله أعلم بالصواب.

• • •

(١) انظر: علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين ص ٥٣.

الخاتمة

الـخـاتـمـة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

ففي نهاية هذا البحث ــ الذي حرصت فيه على التركيز في مباحثه والتجلية لمسائله، وحسن العرض لدلائله، والذي أفدت منه فوائد جليلة، وتوصلت فيه إلى نتائج كثيرة ــ يمكن إيجاز أهم ما توصلت إليه بما يلي:

أولاً: أن علم الكلام هو الذي يقوم على إثبات العقائد الدينية عن طريق الأدلة العقلية، وأن أهل الكلام هم كل من سار على هذا المنهج في الكلام في مسائل العقيدة.

ثانياً: أن الفرق الكلامية ــ وإن تعددت أسماؤها ــ فإنها متفقة في أصل المنهج الذي تتناول من خلاله مسائل العقيدة، وإنما يختلفون في التوسع في تطبيق هذا المنهج أو عدم التوسع في ذلك.

ثالثاً: تبين لنا كيف نشأ علم الكلام، والعوامل التي أثرت فيه، كالالتقاء بأصحاب الديانات الأخرى، وكذلك حركة الترجمة لكتب المنطق والفلسفة، والجهل بنصوص الشرع وغير ذلك.

رابعاً: أن منهج أهل الكلام أعقبهم بلايا كثيرة من الفرقة والاختلاف والشك والحيرة والجدل والاستهانة بنصوص الشرع وغير ذلك.

خامساً: تجلى منهج السلف في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة من خلال ثمانية أمور، تم عرضها هناك.

سادساً: أن السلف قد أدركوا خطر الكلام والمتكلمين منذ بداية ظهورهم، وحذروا منهم.

سابعاً: أن أساطين المتكلمين تراجعوا عن منهجهم، وندموا على مسلكهم.

ثامناً: أن المتكلمين يعتقدون ثبوت النص القرآني والأحاديث المتواترة.

تاسعاً: تعلق بعض المتكلمين بالقراءات الشاذة والموضوعة لنصرة مذهبهم.

عاشراً: أنكر بعض المتكلمين أموراً ثبتت بالأخبار المتواترة كالشفاعة والرؤية.

حادي عشر: أن المتكلمين ــ وإن اعتقدوا قطعية ثبوت النص القرآني والأحاديث المتواترة ــ إلا أنهم يرون أنها ظنية الدلالة، ويرى كثير منهم أنه لا يصح الاستمساك بها في مسائل الصفات والقدر ونحو ذلك، مما يطلب فيه القطع واليقين، وقد تبين بطلان ذلك من خلال سبعة عشر وجهاً، وتبين أن إطلاق القول بأن جميع النصوص لا تفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور ــ ذكروها ــ من أعظم الإلحاد في شرع الله ودينه.

ثاني عشر: يرى المتكلمون أنه لا يجوز الاستمساك بأخبار الآحاد في مسائل العقيدة بحجة أنها ظنية، ومسائل العقيدة مبناها على القطع، وقد تبين بطلان هذا الزعم وتناقضه ومخالفته لمنهج السلف.

ثالث عشر: اتضح أن أهل الكلام ــ لجهلهم بالسنّة وقلة ورعهم ــ فإنهم قد يضعون أحاديث، أو يستدلون بأحاديث ضعيفة وموضوعة، كما أنهم في المقابل ربما ردوا أحاديث صحيحة وكذبوها.

رابع عشر: أن للعقل مكانة في العقيدة الإسلامية، وأن الإسلام قد أثنى على أرباب العقول، وأنه لم يلغ عمل العقل، كما أنه لم يطلق له العنان ليخوض فيما لا يدركه، أو يحار فيما لا يفهمه.

خامس عشر: أن المتكلمين غلوا في تعظيم العقل حتى جعلوه حاكماً على الشرع، ومقدماً عليه عند التعارض، وحتى أوجب بعضهم على الله ــ بالعقل ــ أموراً، ومنعوا عليه أموراً أخرى، وقد تبين لنا وجه الصواب في كل هذه المسائل، وتناقض أهل الكلام في مقالاتهم هذه.

سادس عشر: أبطل المتكلمون دلالات كثير في النصوص الشرعية من خلال عدة طرق: كاتباع المتشابه، والقول بالمجاز، والتأويل، والتفويض.

سابع عشر: عرفنا أقوال العلماء في المحكم والمتشابه، والقول الراجح في ذلك، كما تبين لنا تحقيق القول في حكم تأويل المتشابه.

ثامن عشر: أن إطلاق القول بأن نصوص الصفات من المتشابه غير صحيح، وكذلك القول بأنها من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله باطل، وأنه على القول بأن بعض نصوص الصفات من المتشابه، فإن معناها معلوم غير مجهول.

تاسع عشر: عرفنا معنى المجاز وأثره في تحريف معاني النصوص الشرعية وتحقيق الكلام في مسألة القول بوجوده في القرآن واللغة العربية، وتبين أن الدافع لتحقيق الكلام في ذلك ومثار الخلاف فيه هو الزعم بأن

نصوص الصفات لا تطلق على الله حقيقة بل مجازاً، وعلمنا بأن هذا الزعم باطل.

عشرين: عرفنا معاني التأويل في اللغة والاصطلاح والأسباب الحاملة لأهل الكلام على التأويل.

واحداً وعشرين: أن ما نسب إلى الإمام أحمد من تأويله لبعض النصوص، فبعضه غير ثابت عنه، وبعضه الآخر من قبيل التأويل الصحيح الموافق للشرع، لا كتأويلات أهل الكلام.

ثانياً وعشرين: أن التأويل الباطل قد استخدمه أهل الكلام في كثير من النصوص الشرعية في عامة أبواب العقيدة، وذلك كنصوص الصفات والقدر والإيمان وبعض أمور اليوم الآخر، وكذلك كلام الجمادات وأفعالها، وقد تم عرض أمثلة لذلك مع الرد على هذه التأويلات وبيان الحق فيها.

ثالثاً وعشرين: تبين بجلاء كثير من لوازم تأويلات أهل الكلام الباطلة وآثارها السيئة على النصوص الشرعية وعلى عقيدة الأمة.

رابعاً وعشرين: أن التأويل ليس كله مردوداً، بل إن من التأويل ما يعد صحيحاً، وهو ما توافرت فيه شروط التأويل الصحيح كما هي مبينة في صلب البحث.

خامساً وعشرين: تم عرض معنى التفويض وبداية القول به وشبه أهله المتبنين له والزاعمين بأنه مذهب السلف، وقد تبين بطلان هذه الشبه وهذا الزعم، وما يلزم عليه من لوازم فاسدة، واتضح أن التفويض من منهج أهل الكلام، وأنه مثل التأويل في نتائجه السيئة وجنايته على النصوص وتعطيل

معانيها، بل قد يكون التفويض شراً من التأويل، وقد استبان أن التفويض مخالف للكتاب والسنّة ومذهب سلف الأمة.

وبعد، فهذه أبرز النتائج التي تضمنها هذا البحث.

والحق أني أشعر بأن عامة مسائله لا زالت تحتاج إلى مزيد بحث وتحقيق، كما أني أرى ضرورة القيام بدراسات خاصة لبيان صلة المناهج والتوجهات المنحرفة في العصر الحديث بالمناهج والفرق المتقدمة، لا سيما أهل الكلام المذموم، فإن أصولهم لا زالت متبعة، وطرائقهم لا زالت منتهجة، وإن تنوعت الشعارات المرفوعة، وتجددت المسائل المطروحة، فالمنطلقات والشبه ـ في الغالب ـ واحدة.

وفي الختام فهذا جهد المقل، أسأل الله أن ينفع به، وأن يجعله خالصاً لوجهه، وأن يجعلنا من جنده وأوليائه المنافحين عن عقيدة الإسلام، وأن يبارك في أفعالنا، ويأخذ بنواصينا لما يحبه ويرضاه، إنه على كل شيء قدير، وصلى الله على نبيّنا محمد وآله وصحبه وسلم.

• • •

الفهـارس

(١)

فهرس الآيات القرآنية

﴿سورة النساء﴾

﴿سورة يونس﴾

﴿سورة هود﴾

﴿سورة يوسف﴾

﴿سورة الكهف﴾

﴿سورة الحـج﴾

﴿سورة المؤمنون﴾

﴿سورة النور﴾

﴿سورة غافر﴾

﴿سورة فصلت﴾

● ● ●

(٢)

فهرس الأحاديث

● ● ●

(٣)

فهرس الآثـــار

● ● ●

(٤)
فهرس تراجم الأعلام

أعلام النساء

• • •

(٥)

فهرس التعريف بالفرق

• • •

(٦)

فهرس الكلمات المشروحة

• • •

(٧)
فهرس الأبيات الشعرية

البيت		القائل	رقم الصفحة
١ ـ لـدوا للمـوت وابنـوا للخـراب	فكلكـــم يصيـــر إلـــى ذهـــاب	أبو العتاهية	٣٣٤
٢ ـ علـى أنهـا كـانـت تـأول حبهـا	تـــأول ربعـــي السقـــاب فـــأصحبـــا	الأعشى	٤٨٢
٣ ـ وكم لظلام الليل عندي من يد	تخبـــر أن المـــانـــويـــة تكـــذب	المتنبي	٥٨٠
٤ ـ أبني حنيفـة أحكمـوا سفهـاءكـم	إنـــي أخـــاف عليكـــم أن أغضبـــا	جرير	٣٦٧
٥ ـ أؤول الحكـــم إلـــى أهلـــه	ليـس قضـائـي بـالهـوى الجـائـر	الأعشى	٤٨٣
٦ ـ حجج تهافت كالزجاج تخالها	حقـــاً وكـــل كـــاســـر مكســـور	ـ	١٠٢
٧ ـ قـد استـوى بشـر علـى العـراق	مـــن غيـــر سيـــف أو دم مهـــراق	ـ	٥٣٧، ٥٣٩
٨ ـ نهـايـة إقـدام العقـول عقـال	وأكثـــر سعـــي العـــالميـــن ضـــلال		
وأرواحنـا فـي وحشـة مـن جسـومنـا	وحـــاصـــل دنيـــانـــا أذى ووبـــال		

ولـم نستفـد مـن بحثنـا طـول عمـرنـا	ســوى أن جمعنـا فيـه قيـل وقـالـوا
	الفخر الرازي ١٠٥
٩ ـ يـريـد الـرمـح صـدر أبـي بـراء	ويعـــدل عـــن دمـــاء بنـــي عقيـــل
	الحارثي ٤٦٥
١٠ ـ لقـد طفـت المعـاهـد كلهـا	وسيـرت طـرفـي بيـن تلـك المعـالـم
فلـم أر إلا واضعـاً كـف حـائـر	علـى ذقـن أو قـارعـاً سـن نـادم
	الشهرستاني ١٠٤
١١ ـ وكـل نـص أوهـم التشبيهـا	أولـــه أو فـــوض ورم تنـــزيهـا
	اللقاني ٨٤٧

• • •

(٨)

ثبت المصادر والمراجع

١ ــ آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، د. مهدي فضل الله، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، دار الأندلس ــ بيروت.

٢ ــ الأباضية دراسة مركزة في أصولهم التاريخية، علي يحيى معمر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، الناشر: مكتبة وهبة ــ القاهرة.

٣ ــ الأباضية عقيدة ومذهباً، د. صابر طعيمة، دار الجيل، بيروت ١٤٠٦هـ.

٤ ــ الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ، المطبعة السلفية بالقاهرة.

٥ ــ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبد الله بن عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، تحقيق: رضا بن نعسان معطي، دار الراية بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٦ ــ إبطال التأويلات، القاضي أبو يعلى. [مخطوط].

٧ ــ أبكار الأفكار، الآمدي، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ١٦٠٣، علم الكلام.

٨ ــ إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار علوم الدين، محمد بن محمد الحسين الزبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان.

٩ ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، لبنان.

١٠ ـ إثبات صفة العلو، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق: د. أحمد بن عطية الغامدي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مؤسسة علوم القرآن ـ بيروت.

١١ ـ الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، علي بن بلبان الفارسي، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي الآمدي، تعليق الشيخ: عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ، مؤسسة النور.

١٣ ـ الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

١٤ ـ أخبار الآحاد في الحديث النبوي، عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض.

١٥ ـ أخبار القضاة، وكيع بن محمد بن خلف بن حيان، عالم الكتب ـ بيروت.

١٦ ـ اختلاف الحديث، محمد بن إدريس الشافعي، مطبوع بهامش كتاب الأم للشافعي، كتاب الشعب ١٣٨٨هـ.

١٧ ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: د. علي سامي النشار، عمار جمعي الطالبي، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

١٨ ـ إخوان الصفا، د. عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ.

١٩ ـ الأذكار النووية، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مطبعة الملاح بدمشق ١٣٩١هـ.

٢٠ ـ الأربعين في أصول الدين، للفخر الرازي، الطبعة الأولى، دار المعارف العثمانية، الهند ١٣٥٣هـ.

٢١ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر ١٣٦٩هـ.

٢٢ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان ١٣٩٩هـ.

٢٣ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي.

٢٤ ـ أساس التقديس، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ.

٢٥ ـ استحسان الخوض في علم الكلام، أبو الحسن الأشعري، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدرآباد الدكن في الهند ـ الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ.

٢٦ ـ الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبدالبر، تحقيق: علي النجدي ناصف، لجنة إحياء التراث ـ القاهرة ١٣٩١هـ.

وبعضه مخطوط في مكتبة الأهدل في المراوعة في اليمن، ومنه مخطوط في وقف كتبخانة مدرسة محمودية، ومنه صورة في دار الكتب المصرية.

٢٧ ـ الاستقامة، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢٨ ـ الاستيعاب في أسماء الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، مطبوع بهامش الإصابة في تمييز الصحابة، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٢٩ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم بن الأثير، الناشر: المكتبة الإسلامية.

٣٠ ــ أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تعليقّ السيد محمد رشيد رضا، الناشر: دار المعرفة ــ بيروت ١٤٠١هـ.

٣١ ــ الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ لبنان.

٣٢ ــ الإسماعيلية، تاريخ وعقائد، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٣٣ ــ الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، بعناية: رمزي سعدالدين دمشقية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار البشائر الإسلامية.

٣٤ ــ الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، تحقيق: عبد السلام هارون، نشر: مؤسسة الخانجي بمصر ١٣٧٨هـ.

٣٥ ــ الإصابة في تمييز الصحابة، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٣٦ ــ أصول الإمامية الاثني عشرية، للدكتور ناصر القفاري، رسالة دكتوراه، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٣٧ ــ أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، الطبعة الأولى بإستانبول، مطبعة الدولة ١٣٤٦هـ.

٣٨ ــ أصول السنّة، محمد بن عبد الله بن عيسى الملقب بابن زمنين، مخطوط.

٣٩ ــ أصول مذهب الإمام أحمد، د. عبد الله التركي، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ، مكتبة الرياض الحديثة.

٤٠ ــ الأصول والفروع، علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: محمد عاطف العراقي، د. سهير فضل الله، د. إبراهيم هلال، الطبعة الأولى ١٩٧٨، الناشر دار النهضة العربية، القاهرة.

٦١ ــ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.

٦٢ ــ إنقاذ البشر من الجبر والقدرية، علي بن الحسين، الشهير بالشريف المرتضى، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت ــ لبنان

٦٣ ــ الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنّة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن العلمي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي.

٦٤ ــ أهل السنّة والجماعة معالم الانطلاقة الكبرى، جمع وإعداد: محمد عبد الهادي المصري، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض.

٦٥ ــ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله جمال الدين بن يوسف، المشهور بابن هشام، الطبعة الخامسة ١٣٩٩هـ، دار الجيل ــ بيروت.

٦٦ ــ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني، دار الكتب العلمية ــ بيروت.

٦٧ ــ الإيضاح للشيخ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، مطبوع مع تهذيبه لعز الدين التنوخي، مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٨هـ.

٦٨ ــ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا، دار الفكر ١٤٠٢هـ.

٦٩ ــ الإيمان، أبو بكر، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق.

٧٠ ــ الإيمان، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطبوع ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٧١ ـ الإيمان، أبو عبيد، القاسم بن سلام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق.

٧٢ ـ الإيمان الأوسط، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطبوع ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٧٣ ـ الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب، عبد الرحمن ابن الجوزي، تحقيق: محمد منير الإمام، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الجنان للنشر.

٧٤ ـ البحر المحيط، لأبي حيان، الناشر دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٧٥ ـ بدائع الفوائد، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الشهير بابن القيم، إدارة الطباعة المنيرية.

٧٦ ـ البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، الطبعة الأولى ١٩٦٦م، مكتبة المعارف، بيروت.

٧٧ ـ البدر الطالع، محمد بن علي الشوكاني، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ، مطبعة السعادة بالقاهرة.

٧٨ ـ البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، مطابع الدوحة الحديثة بقطر.

٧٩ ـ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ.

٨٠ ـ البعث والنشور، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٨١ ـ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وأهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: د. موسى الدويش، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مكتبة العلوم والحكم.

٨٢ ــ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى الضبي، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.

٨٣ ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ــ بيروت.

٨٤ ــ البلاغة فنونها وأفنانها، فضل حسن عباس، الناشر دار الفرقان للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٨٥ ــ بيان مذهب الباطنية وبطلانه، منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، محمد بن الحسن الديلمي، صححه: شدو طمان، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، المكتبة الإمدادية بمكة.

٨٦ ــ البيهقي وموقفه من الإلهيات، د. أحمد بن عطية الغامدي، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، طبع المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية.

٨٧ ــ تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت.

٨٨ ــ التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، صديق حسن خان، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ، المطبعة الهندية العربية.

٨٩ ــ تاريخ بغداد، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الشهير بالخطيب البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

٩٠ ــ تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، د. محمود فهمي حجازي، ود. سعيد عبدالرحيم، طبعه ونشره: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٩١ ــ تاريخ دمشق لابن عساكر، مخطوط، ونشرته مصوراً عن المخطوط مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

٩٢ ــ التاريخ الصغير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار الوعي ــ حلب ١٣٩٦هـ.

٩٣ ــ تاريخ علماء الأندلس، أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

٩٤ ــ تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، الفضل بن محمد بن مسعر التنوخي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١هـ.

٩٥ ــ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، بيروت ــ لبنان، الطبعة الثانية.

٩٦ ــ التاريخ الكبير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة الإسلامية ــ تركيا.

٩٧ ــ تأويل الأحاديث المشكلة، أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، مخطوطة مجاميع طلعت، القاهرة، رقم ٤٩١.

٩٨ ــ التأويل الإسماعيلي الباطني ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية، د. عبدالعزيز سيف النصر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٩٩ ــ التأويل عند الأصوليين للباحث عبد المحسن الريس، رسالة ماجستير، مطبوع على الآلة الكاتبة.

١٠٠ ــ تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الكتاب العربي ــ بيروت.

١٠١ ــ تأويل مشكل الحديث وبيانه، محمد بن الحسن بن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان ١٤٠٠هـ.

١٠٢ ــ تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، نشره السيد أحمد صقر، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ، دار التراث ــ القاهرة.

١٠٣ ـ تبسيط العقائد الإسلامية، حسن أيوب، دار القرآن الكريم، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ١٤٠٠هـ.

١٠٤ ـ التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو ١٤٠٠هـ، دار الفكر بدمشق.

١٠٥ ـ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرقة الهالكة، أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى١٤٠٣هـ، عالم الكتب ـ بيروت.

١٠٦ ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٣٩٩هـ.

١٠٧ ـ تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة السادسة ١٤٠٠هـ.

١٠٨ ـ تحريم النظر في كتب أهل الكلام، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، صححه ونشره: جورج المقدسي ١٩٦٢م.

١٠٩ ـ التحف في مذاهب السلف، محد بن علي الشوكاني، ضمن الرسائل السلفية في إحياء سنّة خير البرية، طُبعت سنة ١٣٤٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٠ ـ تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ

١١١ ـ تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، خليل بن كيلكدي العلائي، تحقيق: عبد الرحيم القشعري، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، دار العاصمة بالرياض.

١١٢ ـ تحكيم القوانين، محمد بن إبراهيم آل الشيخ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، مطابع شركة الصفحات الذهبية.

١١٣ ـ تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، استخراج أبي عبد الله محمود الحداد، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار العاصمة بالرياض.

١١٤ ــ تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حققه: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، دار إحياء السنّة النبوية.

١١٥ ــ تذكرة الحفاظ، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، دار إحياء التراث العربي ــ بيروت.

١١٦ ــ ترتيب القاموس المحيط، طاهر أحمد الزاوي، الطبعة الأولى ١٩٥٩م، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

١١٧ ــ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض بن موسى بن عياض البستي، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية.

١١٨ ــ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، محمد بن المرتضى اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

١١٩ ــ الترغيب والترهيب، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تحقيق: مصطفى محمد عمارة، الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

١٢٠ ــ التسعينية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة في الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام، دار المعرفة، بيروت ــ لبنان.

١٢١ ــ التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان.

١٢٢ ــ تفسير جزء عم، الشيخ محمد عبده، المطبعة الأميرية، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢هـ.

١٢٣ ــ تفسير سورة الإخلاص، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٢٤ ـ تفسير سورة العلق، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ..

١٢٥ ـ تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، دار الفكر.

١٢٦ ـ التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بطهران.

١٢٧ ـ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٢٨ ـ التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ، دار الكتب الحديثة، مطبعة السعادة.

١٢٩ ـ تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبعة المنار بمصر.

١٣٠ ـ تقريب التدمرية، محمد بن عثيمين، نشر مركز إحياء التراث بعنيزة.

١٣١ ـ تقريب التهذيب، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ، دار المعرفة ـ بيروت.

١٣٢ ـ تقريب النووي، للإمام النووي، مطبوع مع شرحه تدريب الراوي لجلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، دار إحياء السنة النبوية.

١٣٣ ـ تلبيس إبليس، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، نشره محمود مهدي الإستانبولي ١٣٩٦هـ.

١٣٤ ـ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٩هـ.

١٣٥ ــ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد بن حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

١٣٦ ــ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ، دار الإشاعت الإسلامية.

١٣٧ ــ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد البر، الطابع وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، تحقيق: جماعة من العلماء.

١٣٨ ــ تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، عبد الرحمن بن علي الشيباني، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٩ ــ التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، أبو محمد عبد الله بن السيد البطليموسي، تحقيق: د. أحمد حسن كحيل، ود. حمزة عبد الله النشرتي، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، دار المريخ للنشر.

١٤٠ ــ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، علق عليه محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية.

١٤١ ــ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

١٤٢ ــ تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار المعتزلي، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، دار النهضة الحديثة، بيروت ــ لبنان .

١٤٣ ــ تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف.

١٤٤ ــ تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د. ناصر الرويشد، د. عبد القيوم عبد رب النبيّ، مطابع الصفا بمكة ١٤٠٢هـ.

١٤٥ ـ تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين النووي، إدارة الطباعة المنيرية.

١٤٦ ـ تهذيب التهذيب، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ، دائرة المعارف النظامية بالهند.

١٤٧ ـ تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، عام ١٩٦٧م.

١٤٨ ـ توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر بن صالح الجزائري، دار المعرفة، بيروت.

١٤٩ ـ التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تحقيق: د. فتح الله خلف، الناشر: دار الجامعات المصرية.

١٥٠ ـ التوحيد وإثبات صفات الرب عزّ وجلّ، محمد بن إسحاق بن خزيمة، إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٥٣هـ.
كما رجعت في موطنين إلى الكتاب المذكور بتحقيق: د. عبد العزيز الشهوان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار الرشد بالرياض.

١٥١ ـ التوسل والوسيلة، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٥٢ ـ توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى عام ١٣٦٦هـ، مكتبة الخانجي.

١٥٣ ـ تيسير التحرير شرح أمير باد شاه الحنفي، على كتاب التحرير لابن همام، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٥٤ ـ تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، الطبعة الأولى، الناشر: المكتب الإسلامي بدمشق.

١٥٥ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود وأحمد شاكر، دار المعارف بمصر.
أما ما كان من بعد سورة الحجر، فقد اعتمدت فيه على نسخة دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ، والطبعة الثالثة سنة ١٣٨٨هـ، نشر مكتبة البابي الحلبي بمصر.

١٥٦ ـ جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، أبو عمر يوسف بن عبد البر، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

١٥٧ ـ الجامع الصحيح، الربيع بن حبيب، المطبعة العمومية بدمشق ١٣٨٨هـ، الناشر: دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت.

١٥٨ ـ جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، الناشر: المؤسسة السعيدية بالرياض.

١٥٩ ـ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، مصورة عن طبعة دار الكتب، الناشر: دار الكتاب العربي ١٣٨٧هـ.

١٦٠ ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، الطبعة السادسة ١٤٠٢هـ، الناشر: مكتبة وهبة بالقاهرة.

١٦١ ـ جذوة المقتبس، أبو عبد الله بن فتوح الحميدي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ١٣٧٥هـ.

١٦٢ ـ الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية بالهند ١٣٧٢هـ.

١٦٣ ـ ابن الجوزي بين التفويض والتأويل، أحمد بن عطية الزهراني، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

١٦٤ ـ الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل، محمد بن محمد السعدي، تحقيق: د. عبد الله التركي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٦٥ ـ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، شمس الدين محمد بن أبي بكر، المشهور بابن قيم الجوزية، الطبعة الثالثة ١٣٩٢هـ، الناشر: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة.

١٦٦ ـ حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، إسماعيل الكلنبوي، دار سعادت مطبعة عثمانية ١٣١٦هـ.

١٦٧ ـ حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية، بدرب المسمط بجمالية مصر سنة ١٣٢٩هـ.

١٦٨ ـ حاشية الصاوي على الجلالين، أحمد بن محمد الصاوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٠هـ.

١٦٩ ـ الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.

١٧٠ ـ الحجة في بيان المحجّة، أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني، الملقب بقوام السنة، مخطوط، تركيا، مكتبة أحمد الثالث، رقم المخطوط ١٣٩٥هـ.

١٧١ ـ حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر، شيث بن إبراهيم القفطي، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، مؤسسة الكتب الثقافية.

١٧٢ ـ ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد د. أحمد بن ناصر الحمد، الناشر: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

١٧٣ ـ حقيقة مذهب الاتحاديين ووحدة الوجود، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٧٤ ـ الحقيقة والمجاز، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٧٥ ـ الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، الدكتور محمد ربيع المدخلي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مكتبة لينة للنشر والتوزيع.

١٧٦ ـ الحموية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٧٧ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، مطبعة السعادة بمصر ١٣٩١هـ.

١٧٨ ـ حواشي العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية، بدرب المسمط بجمالية مصر، سنة ١٣٢٩هـ.

١٧٩ ـ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية، دار الهدى ببيروت.

١٨٠ ـ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة العاشرة ١٤٠٨هـ.

١٨١ ـ خلق أفعال العباد، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مطبوع ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.

١٨٢ ـ خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أحمد بن عبد الله الخزرجي، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية.

١٨٣ ـ درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٨٤ ــ دراسات إسلامية في أصول الأباضية، بكير بن سعد اعوشت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ، الناشر: دار وهبة بالقاهرة.

١٨٥ ــ دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ، شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة، العمارية، الرياض.

١٨٦ ــ دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين [الخوارج والشيعة]، د. أحمد محمد جلي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

١٨٧ ــ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الحافظ أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، الطبعة الثانية ١٣٨٥هـ، دار الكتب الحديثة بمصر.

١٨٨ ــ الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: خليل الميس، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، المكتب الإسلامي.

١٨٩ ــ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الناشر: محمد أمين دمج، بيروت.

١٩٠ ــ الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩١ ــ ديوان جرير، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، طبع دار المعارف بمصر، عام ١٩٧١م.

١٩٢ ــ ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ.

١٩٣ ــ ديوان المتنبي، إخراج لجنة التأليف والنشر بالقاهرة، تحقيق: عبد الوهاب عزام، طبع عام ١٣٦٣هـ.

١٩٤ ــ ذم التأويل، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٩٥ ــ ذم الكلام، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي، مخطوط.
١٩٦ ــ الذيل على طبقات الحنابلة، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، تصحيح محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية ١٧٣٢هـ.
١٩٧ ــ الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.
١٩٨ ــ رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، مطبوع ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: علي سامي النشار، وعماد جمعي الطالبي، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.
١٩٩ ــ الرد على الجهمية، أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، مطبوع ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.
٢٠٠ ــ الرد على الجهمية، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده، تحقيق: د. علي بن محمد الفقيهي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.
٢٠١ ــ الرد على الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد بن حنبل، مطبوع ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.
٢٠٢ ــ الرد على عبد الله الحبشي، عبد الله محمد الشامي، دار الاطلاع.
٢٠٣ ــ الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الناشر: عبد الصمد شرف الدين، المطبعة القيمة، بمباي، ١٣٦٨هـ.
٢٠٤ ــ الرسالة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
٢٠٥ ــ رسالة الاحتجاج بالقدر، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٠٦ ـ الرسالة الأكملية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٠٧ ـ الرسالة التدمرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٠٨ ـ رسالة التربيع والتدوير، الجاحظ، تحقيق: شارل بلات، طبع المعهد الفرنسي بدمشق، عام ١٩٥٥م.

٢٠٩ ـ رسالة الثغر «أصول أهل السنّة والجماعة» أبو الحسن الأشعري، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ، دار اللواء بالرياض.

٢١٠ ـ الرسالة العرشية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢١١ ـ الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢١٢ ـ الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنّة المشرفة، محمد بن جعفر الكتاني، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٣ ـ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، الناشر: دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٧هـ.

٢١٤ ـ رفع الملام عن الأئمة الأعلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢١٥ ــ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي، انتشارات جهات تهران، إيران.

٢١٦ ــ روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢١٧ ــ زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ، المكتب الإسلامي.

٢١٨ ــ الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، أبو منصور الأزهري، تحقيق: محمد جبر الألفي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

٢١٩ ــ الزهد، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد السعيد بسيوني، زغلول، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار الكتاب العربي.

٢٢٠ ــ الزهد، وكيع بن الجراح، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

٢٢١ ــ السبب عند الأصوليين، الدكتور عبد العزيز الربيعة، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩هـ.

٢٢٢ ــ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، تخريج: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي.

٢٢٣ ــ السنّة، الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح إسماعيل الأنصاري، الناشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٢٢٤ ــ السنّة، أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، تحقيق: د. عطية الزهراني، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، الناشر: دار الراية بالرياض.

٢٢٥ ــ السنّة، عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار ابن القيم.

٢٢٦ ـ سنن الترمذي، الإمام أبو عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ، مطبعة البابي الحلبي بالقاهرة.

٢٢٧ ـ سنن الدارمي، الناشر: دار إحياء السنّة المحمدية.

٢٢٨ ـ سنن أبي داود، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محيـي الدين عبد الحميد، مكتبة الرياض الحديثة.

٢٢٩ ـ السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند.

٢٣٠ ـ سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.

٢٣١ ـ سنن النسائي، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ، المطبعة المصرية بالقاهرة.

٢٣٢ ـ سير أعلام النبلاء، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٣٣ ـ السيرة النبوية، ابن هشام المعافري، حققه: جماعة من العلماء، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٢٣٤ ـ السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تعليق محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٢٣٥ ـ الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: علي النشار، فيصل عون، سهير مختار، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩م.

٢٣٦ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية ١٣٤٩هـ.

٢٣٧ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي ابن العماد الحنبلي، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢٣٨ ــ شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة من الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، أبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع.

٢٣٩ ــ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ، مكتبة وهبة مصر.

٢٤٠ ــ شرح أم البراهين المسماة حاشية الدسوقي على أم البراهين، محمد الدسوقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية للحلبي وشركاه.

٢٤١ ــ شرح الجلال الدواني على العضدية، جلال الدين الدواني الصديقي، دار سعادت ١٣١٦هـ.

٢٤٢ ــ شرح حديث النزول، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٤٣ ــ شرح ديوان الأعشى، إبراهيم جزيني، دار الكاتب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ.

٢٤٤ ــ شرح السنّة، أبو محمد الحسن بن علي البربهاري، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار ابن القيم بالدمام.

٢٤٥ ــ شرح السنّة، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي.

٢٤٦ ــ شرح صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، الطبعة المصرية.

٢٤٧ ــ شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، عبد الرحمن بن عيسى العمري، الطبعة الثانية ١٣٧٤هـ، الناشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٢٤٨ ــ شرح العقيدة الأصفهانية، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار الكتب الإسلامية بمصر.

٢٤٩ ــ شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن أبي العز الحنفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مؤسسة الرسالة.

٢٥٠ ــ شرح ألفية ابن عقيل لألفية ابن مالك، عبد الله بن عقيل، وبحاشيته منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل للشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة عشرة سنة ١٣٨٢هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٢٥١ ــ شرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن رجب، تحقيق: نور الدين عتر، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ، دار الملاح للطباعة والنشر.

٢٥٢ ــ شرح الفقه الأكبر، الملا علي قاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٢٥٣ ــ شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي، المعروف بابن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، دار الفكر بدمشق ١٤٠٠هـ.

٢٥٤ ــ شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، عالم الكتب، بيروت.

٢٥٥ ــ شرح المواقف، الشريف علي الجرجاني، عُني بتصحيحه محمد بدر الدين الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٢٥٦ ــ شرح المواقف في علم الكلام، الشريف علي الجرجاني، تحقيق: د. أحمد المهدي، الناشر مكتبة الأزهر.

٢٥٧ ــ شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، علي بن سلطان القاري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ.

٢٥٨ ــ شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، الحافظ أحمد بن علي بن حجر، المكتبة الإمدادية بمكة.

٢٥٩ ــ الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية ١٣٦٩هـ.

٢٦٠ ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: الحساني حسن عبد الله، الناشر: مكتبة دار التراث.

٢٦١ ـ الشيعة وتحريف القرآن، محمد مال الله، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٢٦٢ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

٢٦٣ ـ صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية بتركيا ١٩٧٩م.

٢٦٤ ـ صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، المكتب الإسلامي ـ بيروت.

٢٦٥ ـ صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة التربية لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٦٦ ـ صحيح سننن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٢٦٧ ـ صحيح سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٦٨ ـ صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ١٤٠٠هـ.

٢٦٩ ـ الصفات، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: عبد الله الغنيمان، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

٢٧٠ ـ الصلة، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

٢٧١ ــ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: د. علي الدخيل الله، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار العاصمة بالرياض.

٢٧٢ ــ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تعليق علي سامي النشار، مكتبة عباس أحمد الباز.

٢٧٣ ــ الصلاة وحكم تاركها، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧٤ ــ صيد الخاطر، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: عبد القادر عطا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٧٥ ــ ضحى الإسلام، أحمد أمين، الطبعة الثامنة، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

٢٧٦ ــ ضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٧٧ ــ ضعيف سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، المكتب الإسلامي.

٢٧٨ ــ ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، شهاب الدين أبو محمد الشافعي، المعروف بأبي شامة، تحقيق: د. أحمد الشريف، دار الصحوة بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٢٧٩ ــ طبقات الأمم، القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت ١٩١٢م.

٢٨٠ ــ طبقات الحنابلة، القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، تصحيح: محمد حامد الفقي، مطبع السنّة المحمدية.

٢٨١ ــ طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطنامي، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.

٢٨٢ ـ الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت.

٢٨٣ ـ طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق وتعليق: علي سامي النشار وعصام الدين محمد، دار المطبوعات ١٩٧٢م.

٢٨٤ ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٠هـ.

٢٨٥ ـ ظاهرة التأويل وصلتها باللغة العربية، الدكتور السيد أحمد عبد الغفار، دار الرشيد للنشر والتوزيع.

٢٨٦ ـ العبر في خبر من عبر، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار المطبوعات والنشر في الكويت، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ١٩٦٠م.

٢٨٧ ـ العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، القاسم بن إبراهيم الرسي، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، اختيار سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان.

٢٨٨ ـ العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق: د. أحمد بن علي مباركي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، مؤسسة الرسالة.

٢٨٩ ـ العقائد، حسن البنا، تحقيق: رضوان محمد رضوان، الدار السعودية للنشر والتوزيع.

٢٩٠ ـ العقائد العضدية مع شرحها للجلال الدواني، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، دار سعادت ١٣١٦هـ.

٢٩١ ـ العقل مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام، للباحث عبد الرحمن الزنيدي، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٢٩٢ ـ العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، الدكتور عبد الستار الراوي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

٢٩٣ ـ العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق: د. حسن القوتلي، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٩٤ ـ عقود الجمان في المعاني والبيان، جلال الدين السيوطي، مطبوع بهامش شرح العمري لعقود الجمان، الطبعة الثانية ١٣٧٤هـ، الناشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٢٩٥ ـ عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان، للباحث سليمان الغصن، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٢٩٦ ـ عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أبو عثمان إسماعيل الصابوني، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، إدارة الطباعة المنيرية.

٢٩٧ ـ العقيدة الطحاوية مع شرحها، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مؤسسة الرسالة.

٢٩٨ ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٣٩٩هـ.

٢٩٩ ـ العقيدة الواسطية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٣٠٠ ـ العلم، أبو خيثمة زهير بن حرب، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق.

٣٠١ ـ العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، دار الحديث للطباعة والنشر، بيروت.

٣٠٢ ـ علم الكلام وبعض مشكلاته، الدكتور أبو الوفا التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٧م.

٣٠٣ ـ علم الكلام ومدارسه، الدكتور فيصل بدير عون، الناشر: مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٨٢م.

٣٠٤ ـ علماء ومفكرون عرفتهم، محمد المجذوب، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ، دار النفائس، بيروت.

٣٠٥ ـ العلو للعلي الغفار، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، صححه: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٣٠٦ ـ علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين، رضا بن نعسان معطي، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، مطبعة التراث بمكة.

٣٠٧ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم، المعروف بابن أبي أصيبعة، تحقيق: د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

٣٠٨ ـ غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة ١٣٩١هـ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.

٣٠٩ ـ غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدرآباد الدكن، الهند.

٣١٠ ـ الغنية في أصول الدين، عبد الرحمن النيسابوري، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، مؤسسة الكتب الثقافية.

٣١١ ـ فتاوى ومسائل ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، الشهير بابن الصلاح، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار المعرفة، بيروت.

٣١٢ ـ فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، حقق أجزاءه الثلاثة الأولى: سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، رقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، الطبعة السلفية ١٣٨٠هـ.

٣١٣ ــ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣١٤ ــ الفتح المبين بالرد على نقد عبد الله بن محمد الصديق الغماري لكتاب الأربعين، الدكتور علي بن محمد الفقيهي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مطابع الرشيد بالمدينة المنورة.

٣١٥ ــ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٦ ــ فتح المغيث شرح ألفية الحديث، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٧ ــ الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٢هـ.

٣١٨ ــ فجر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٩٦٩م.

٣١٩ ــ فخر الدين الرازي، د. فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ١٩٧٧م.

٣٢٠ ــ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان، دار الفكر.

٣٢١ ــ الفرقان بين الحق والباطل، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٣٢٢ ــ الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

٣٢٣ ــ الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي، الناشر: مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٣٢٤ ــ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، محمد بن أحمد بن رشد، دار العلم للجميع، الطبعة الثانية سنة ١٣٥٣هـ.

٣٢٥ ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ، دار المعرفة، بيروت.

٣٢٦ ــ فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، توزيع دار الفكر العربي.

٣٢٧ ــ فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

٣٢٨ ــ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ.

٣٢٩ ــ فضل علم السلف على علم الخلف، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ، إدارة الطباعة المنيرية.

٣٣٠ ــ الفقه الأكبر، الإمام أبو حنيفة، مع شرحه للقاري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ.

٣٣١ ــ الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، د. عرفان عبد الحميد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

٣٣٢ ــ فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، د. لطفي عبد البديع، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، نشر النادي الأدبي بجدة.

٣٣٣ ــ فهرس الأعلام المترجم لهم في سير أعلام النبلاء، عمار سامي الدلال، وجهاد سامي الدلال، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مطابع الأنباء التجارية.

٣٣٤ ــ الفهرست، محمد بن إسحاق بن النديم، الناشر دار المعرفة، بيروت.

٣٣٥ ــ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٣٣٦ ــ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.

٣٣٧ ــ فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر.

٣٣٨ ــ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٣٩ ــ في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة، دكتور محمد أحمد خفاجي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، مطبعة الأمانة بالقاهرة.

٣٤٠ ــ في علم الكلام ــ المعتزلة، دكتور أحمد محمود صبحي، الطبعة الرابعة ١٩٨٢م، مؤسسة الثقافة الجامعية.

٣٤١ ــ في مجال العقيدة، نقد وعرض، غازي التوبة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٣٤٢ ــ القائد إلى تصحيح العقائد، عبد الرحمن المعلمي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: حديث أكادمي، فيصل آباد بباكستان، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، مع التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل للمؤلف نفسه.

٣٤٣ ــ قاعدة في المعجزات والكرامات، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع الرسائل والمسائل وفتاوى شيخ الإسلام، مطبعة المنار بمصر.

٣٤٤ ــ القاعدة المراكشية، شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٣٤٥ ــ قانون التأويل، أبو بكر محمد بن العربي، تحقيق: محمد السليماني، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، مؤسسة علوم القرآن، بيروت.

٣٤٦ ـ قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، مطبوع مع معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي بمصر.

٣٤٧ ـ القراءات، أحكامها ومصادرها، الدكتور شعبان محمد إسماعيل، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي ١٤٠٢هـ.

٣٤٨ ـ القرامطة، عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق محمد الصباغ.

٣٤٩ ـ القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة، خادم حسين إلهي بخش، الناشر: مكتبة الصديق، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٣٥٠ ـ القصيدة النونية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت.

٣٥١ ـ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٥٢ ـ قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، عالم الكتب.

٣٥٣ ـ قواعد في علوم الحديث، ظفر أحمد التهانوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثالثة ١٣٩٢هـ.

٣٥٤ ـ القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، الشيخ محمد بن عثيمين، مكتبة الكوثر الإسلامية ١٤٠٦هـ.

٣٥٥ ـ قواعد المنهج السلفي، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة للنشر والتوزيع بالإسكندرية، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٣٥٦ ـ القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٥٧ ـ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عزت عطية، وموسى الموشي، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ، دار الكتب الحديثة.

٣٥٨ ـ الكامل في التاريخ، علي بن محمد بن الأثير، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٥٩ ـ كبرى اليقينيات الكونية، دكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، الطبعة الثامنة.

٣٦٠ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود الزمخشري المعتزلي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

٣٦١ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الطبعة الثانية ١٣٥١هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٦٢ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي، المعروف بحاجي خليفة، دار الفكر ١٤٠٢هـ.

٣٦٣ ـ الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، أبو محمد مكي بن طالب القيسي، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٩٤هـ.

٣٦٤ ـ الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الشهير بالخطيب البغدادي، بمراجعة عبد الحليم محمد عبد الحليم، وعبد الرحمن حسن محمود، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

٣٦٥ ـ كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، الطبعة الثانية ١٣٨١هـ، المكتب الإسلامي بدمشق.

٣٦٦ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حسام الدين الهندي، تحقيق: بكري حياني، وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ.

٣٦٧ ـ لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاني، تحقيق: فوقية محمود، الطبعة الأولى ١٩٧٧م، دار الأنصار بالقاهرة.

٣٦٨ ــ اللباب في تهذيب الأنساب، عز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت.

٣٦٩ ــ لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، أبو علي عمر السكوني، تحقيق: سعيد غراب، نشر ضمن مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد ١٢، ١٩٧٥م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

٣٧٠ ــ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣٠٢هـ، وطبعة دار صادر، بيروت.

٣٧١ ــ لسان الميزان، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٣٧٢ ــ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية بشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، محمد بن أحمد السفاريني، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، الناشر: مؤسسة الخافقين، دمشق.

٣٧٣ ــ الماتريدية دراسة وتقويماً، الباحث: أحمد الحربي، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٣٧٤ ــ متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث بالقاهرة.

٣٧٥ ــ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، الناشر: دار الرفاعي بالرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٣٧٦ ــ المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، د. عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة بالقاهرة.

٣٧٧ ــ مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، مكتبة الخانجي، دار الفكر.

٣٧٨ ــ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان البستي، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، توزيع دار الباز بمكة المكرمة.

٣٧٩ ــ مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٣٧٩هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٣٨٠ ــ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، الطبعة الثانية ١٩٦٧م، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٨١ ــ مجمل اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٣٨٢ ــ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى بالرياض ١٣٨١هـ.

٣٨٣ ــ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، دار سزكين للطباعة والنشر.

٣٨٤ ــ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، طبع وزارة الأوقاف بالمغرب.

٣٨٥ ــ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تعليق: طه عبد الرءوف سعد، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، الناشر: دار الكتاب العربي.

٣٨٦ ــ المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٣٨٧ ــ المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

٣٨٨ ــ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية، اختصار محمد الموصلي، مكتبة الرياض الحديثة.

٣٨٩ ــ مختصر العلو للعلي الغفار، الحافظ الذهبي، اختصره وحققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

٣٩٠ ــ المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار المعتزلي، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، اختيار سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

٣٩١ ــ المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن محمد البعلي، المعروف بابن اللحام، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، الناشر: مكتب البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز ١٤٠٠هـ.

٣٩٢ ــ مختصر في شواذ القرآن، من كتاب البديع، ابن خالويه، نشره: ج. برجشتراسر، مكتبة المثنى، القاهرة.

٣٩٣ ــ مختصر المعاني، مسعود التفتازاني، مطبعة أحمد كامل، عام ١٣٢٦هـ.

٣٩٤ ــ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، شمس الدين محمد بن أبي بكر، المشهور بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي ١٣٧٥هـ، مطبعة السنّة المحمدية.

٣٩٥ ــ المدخل إلى كتاب الإكليل، أبو عبد الله محمد الحاكم النيسابوري، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع.

٣٩٦ ــ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بدران، تحقيق: د. عبد الله التركي، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٩٧ ــ المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، د. محمد عبد الستار أحمد نصار، دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٣٩٨ ــ مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية ١٩٧٩م، دار العلم للملايين، بيروت.

٣٩٩ ـ مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٤٠٠ ـ مراتب الإرادة، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤٠١ ـ المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى ١٩٨٩م، الناشر: المكتب الثقافي للنشر والتوزيع بالقاهرة.

٤٠٢ ـ مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع الرسائل والمسائل وفتاوى شيخ الإسلام، مطبعة المنار بمصر.

٤٠٣ ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، مع تلخيص الذهبي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، دار الفكر.

٤٠٤ ـ المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ، المطبعة الأميرية ببولاق بمصر.

٤٠٥ ـ مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٣٧٥هـ.

٤٠٦ ـ مسند الإمام أحمد، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دار صادر، بيروت.

٤٠٧ ـ مسند الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه الديلمي، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٠٨ ـ المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية عبد السلام وعبد الحليم وأحمد، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني بالقاهرة ١٣٨٤هـ.

٤٠٩ ـ مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، الطبعة الأولى ١٣٣٣هـ، مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند.

٤١٠ ـ مشكل الحديث وبيانه، محمد بن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٠هـ.

٤١١ ـ المصاحف، عبد الله بن أبي داود السجستاني، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤١٢ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

٤١٣ ـ المصنف، الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: مختار أحمد الندوي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، الدار السلفية بالهند.

٤١٤ ـ المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤١٥ ـ مطالع الأنظار شرح لوامع الأنوار، أبو الثناء شمس الدين بن محمود الأصفهاني، المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦هـ.

٤١٦ ـ معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد الحكمي، طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٤١٧ ـ معارج الوصول، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤١٨ ـ المعارف، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، صححه: محمد إسماعيل الصاوي، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤١٩ ـ معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، إعداد وتحقيق: خالد العك ومروان سوار، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار المعرفة بلبنان.

٤٢٠ ـ معالم السنن، أبو سليمان حمد الخطابي، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، بيروت، الناشر: المكتبة العلمية.

٤٢١ ـ معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عبد الرحيم بن عبد الرحمن العباس، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة دار المأمون.

٤٢٢ ـ المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبدة، طارق عبد الحليم، دار الأرقم ـ برمنجهام، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٤٢٣ ـ المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنّة منها، عواد بن عبد الله المعتق، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، دار العاصمة بالرياض.

٤٢٤ ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق ١٣٨٤هـ.

٤٢٥ ـ معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٢٦ ـ معجم الشعراء، محمد بن عمران المرزباني، مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٥٤هـ.

٤٢٧ ـ المعجم الصغير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٨هـ.

٤٢٨ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ترتيب جماعة من المستشرقين، نشره: ونسنك، مكتبة بريل في ليدن، ١٩٣٦م.

٤٢٩ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، مطابع الشعب، ١٣٧٨هـ.

٤٣٠ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الأولى بالقاهرة ١٣٦٦هـ.

٤٣١ ـ معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٣٢ ـ المعجم الوسيط، جماعة من العلماء، الطبعة الثانية.

٤٣٣ ـ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة بمصر.

٤٣٤ ـ المغني، أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق: محمد خليل هراس، مطبعة نشر الثقافة الإسلامية بمصر.

٤٣٥ ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: جماعة من العلماء، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر.

٤٣٦ ـ مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: عبد الرحمن فاخوري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٤٣٧ ـ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، شمس الدين محمد بن أبي بكر، المشهور بابن قيم الجوزية، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٤٣٨ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى، الشهير بطاش كبرى زاده، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣٩ ـ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد، الشهير بالراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة البابي الحلبي بمصر، طبعة عام ١٣٨١هـ.

٤٤٠ ـ المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، محمد بن عبد الرحمن المغراوي، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٤٤١ ـ مفهوم التجديد بين السنّة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين، الدكتور محمود الطحان، مكتبة دار التراث، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٤٤٢ ـ مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الدعوة، الكويت.

٤٤٣ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيـي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، الناشر: مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

٤٤٤ ـ مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى.

٤٤٥ ـ مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ.

٤٤٦ ـ مقدمة في التفسير، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤٤٧ ـ المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، إبراهيم بن محمد بن مفلح، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، الناشر: مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ.

٤٤٨ ـ مكنون الخزائن وعيون المعادن، موسى بن عيسى البشري، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان ١٤٠٣هـ.

٤٤٩ ـ الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

٤٥٠ ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

٤٥١ ـ مناظرة في العقيدة الواسطية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤٥٢ ـ مناقب الإمام أحمد، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: د. عبد الله التركي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر.

٤٥٣ ـ مناقب الشافعي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ، مكتبة دار التراث.

٤٥٤ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٤هـ.

٤٥٥ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٤٥٦ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، الطبعة الأولى ١٣٥٩هـ، دائرة المعارف العثمانية.

٤٥٧ ـ منجد المقرئين ومرشد الطالبين، محمد بن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ.

٤٥٨ ـ من شيوخ المعتزلة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية ١٩٨٩م، دار النديم للصحافة والنشر بالقاهرة.

٤٥٩ ـ منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، طبع في آخر أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للمؤلف نفسه ١٤٠٣هـ.

٤٦٠ ـ منهاج السنّة النبوية، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤٦١ ـ المنهاج في شعب الإيمان، أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤٦٢ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، عبد الرحمن بن محمد العليمي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ، مطبعة المدني.

٤٦٣ ـ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة، عثمان بن علي حسن، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٤٦٤ ـ منهج التأويل في الفكر الصوفي، نظلة الجبوري، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مكتبة ابن تيمية بالبحرين.

٤٦٥ ـ منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، الطبعة الخامسة ١٤٠١هـ، دار الشروق، بيروت.

٤٦٦ ـ منهج علماء الحديث والسنّة في أصول الدين، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع بالإسكندرية.

٤٦٧ ـ منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، محمد الأمين الشنقيطي، الدار السلفية بالكويت، الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ.

٤٦٨ ـ المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. محمد جواد مشكور، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٤٦٩ ـ الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تعليق: عبد الله دراز، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٤٧٠ ـ المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

٤٧١ ـ المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، الناشر: مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٥٤هـ.

٤٧٢ ـ الموسوعة الحركية، فتحي يكن، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٧٣ ـ الموضوعات، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٤٧٤ ـ الموطأ، الإمام مالك بن أنس، تصحيح وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الشعب.

٤٧٥ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٤٧٦ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

٤٧٧ ـ النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، أبو محمد علي بن حزم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٧٨ ـ النبوات، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الناشر: المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٦هـ.

٤٧٩ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين يوسف بن تغري بردي، مصورة عن مطبعة دار الكتب بمصر.

٤٨٠ ـ النشر في القراءات العشر، محمد بن محمد الدمشقي، المشهور بابن الجزري، تصحيح: علي محمد الصباغ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٨١ ـ نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤٨٢ ـ نقض تأسيس الجهمية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مخطوط في جامعة الملك سعود بالرياض رقم ٢٥٩٠، ومنه نسخة في ليدن.

٤٨٣ ـ نقض المنطق، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان الصنيع، صححه: محمد حامد الفقي، مكتبة السنّة المحمدية.

٤٨٤ ـ نظم المتناثر من الحديث المتواتر، أبو الفيض جعفر الحسني الكتاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ.

٤٨٥ ـ نكت الانتصار لنقل القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زغلول سلام، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.

٤٨٦ ـ النكت على كتاب ابن الصلاح، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: د. ربيع هادي عمير، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، الناشر: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٤٨٧ ـ النهاية، المسمى: الفتن والملاحم، عماد الدين إسماعيل بن كثير، تصحيح: إسماعيل الأنصاري، مطابع مؤسسة النور بالرياض ١٣٨٨هـ.

٤٨٨ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد الشهرستاني، تحقيق: الفررجيوم.

٤٨٩ ـ نهاية السول في شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، طبعة عالم الكتب.

٤٩٠ ـ نهاية العقول ودراية الأصول، فخر الدين الرازي، مخطوط.

٤٩١ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك ابن الأثير، تحقيق: محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة الإسلامية.

٤٩٢ ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وأثار المصنفين من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.

٤٩٣ ـ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل الصفدي، دار النشر: فرانز شتايز بفيسبادن ١٤٠١هـ.

٤٩٤ ـ الوصية الكبرى، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، مطبعة محمد علي صبح بالقاهرة.

٤٩٥ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى ١٣٦٧هـ، مطبعة السعادة بمصر.

● ● ●

(٩)

فهـرس الموضوعـات

الموضوع	الصفحة

الباب الأول:

منزلة الأدلة النقلية والعقلية عند المتكلمين ومناقشتهم

الباب الثاني:

منهج المتكلمين في فهم نصوص الشرع ومناقشتهم

● ● ●